ENRICO PROTO

GERIONE

La corda - La sozza imagine di froda

FIRENZE

LEO S. OLSCHKI, EDITORE

1900

Estratto dai quaderni II-III, anno VIII (Serie III, vol. II)
del *Giornale dantesco* diretto da G. L. PASSERINI

1900 — Firenze - Tipografia L. Franceschini e C.i - Via dell'Anguillara, 18.

GERIONE

(La corda — La sozza imagine di froda).

I.

Chi è Gerione? La bestia con faccia d'uom giusto e fusto di serpente dipinto di nodi e di rotelle, con due branche pelose, e coda che finisce in velenosa forca di scorpione (*Inf.*, XVII)? La sozza imagine di frode; la quale, al cenno della corda, sale notando per l'aer grosso e scuro e arriva la testa e il busto, lasciando guizzar nel vano la coda. Ma come Dante del Gerione mitologico fe' l'imagine di froda, il custode de fraudolenti? Tal quistione non esisteva pei commentatori antichi, i quali, quasi tutti, si attennero alla tradizione riportata dal Boccaccio (*Gen. Deorum,* I, 21), « *regnans apud baleares insulas Gerion miti vultu, blandisque verbis et omni comitatu consueverit hospites suscipere et demum sub hac benignitate sospites occidere* ». L'Ottimo sa pure che « li poeti il fingono avere tre forme, umana, bestiale e serpentina; altri dice che furon tre fratelli sí uniti in loro voleri, che furono stimati un corpo: l'uno lusingava, l'altro rapiva, il terzo pugneva » (*Comm.*, I, 321). Qualcosa di più dice Pietro: « Figurando dictam fraudem in suo genere abstracto in persona Geryonis, qui apud Paganos fraudolentus fuit reputatus, de quo Virgilius ait: *Gorgones, Harpiaeque, et forma tricorporis umbrae.* Et Ovidius in Epistolis: *Prodigium triplex, armenti dives Iberi Geryones, quamvis in tribus unus erat.* Revera Geryon, fuit rex quidam in Hispania dictus tricorpor, quia tria regna habebat, vel propter eius fraudem, quae tripliciter committitur, scilicet dicto, re ipsa, et facto ». (*Comm.*, 181-2). Ma non spiega come il *tricorporis* virgiliano potesse dar la triplice forma dantesca. Più largo e spiegativo è il Buti (*Comm.*, I, 460-1); il quale ripete, su per giú, le stesse notizie; ma aggiunge l'osservazione, che mostra perché Dante ponesse Gerione nell'Inferno: « . . . e finge Virgilio che questo mostro sia in Inferno, e cosí l'autor nostro finge per seguitare la poesia sua . . . » La quale è la vera spiegazione. Or di queste notizie, tranne alcune

osservazioni, che hanno l'aria di essere state foggiate per spiegare la figura dantesca, resta la tradizione che Gerione fosse un fraudolento e che perciò Dante lo ponesse a guardia dei fraudolenti. Al qual proposito ci dà una notizia pregevole l'Anonimo chiosatore pubblicato dal Vernon (*Chiose sopra Dante*, 135-6), quando si riporta a quello « *chescrive odorigho arciveschovo* », indicando cosí un'autorità per questa tradizione. Ma è chiaro che gli antichi non si occuparono di spiegar la triplice forma del Gerione dantesco. Pure, se non indagarono il perché della trasformazione del Gerione mitologico e anche tradizionale in quello dantesco, ne intravidero almeno una ragione. Ci avverte l'Ottimo (*Comm.*, I, 314) che Dante prese « cotale figura dal Genesi, quarto capitolo, dove il diavolo, quando venne ad ingannare e frodare delle dilizie di Paradiso Adam ed Eva, prese forma di serpente: e puotesi comprendere, ch'avesse viso umano, in ciò che dice: ma era il serpente piú malizioso di tutti gli altri animali, ecc. In quella disse alla femmina: perché vi comandò Iddio, ecc.? adunque aveva organi, e membri da poter spremere voce umana ». Il Buti è piú chiaro: (*Comm.*, I, 461): «... e doviamo notare che l'autore prese questa figura dalla santa Scrittura, benché ci aggiunse, come fece di sopra dell'astuzia detta di sopra. Pone lo *Genesis*, che è lo primo libro della Bibbia, che lo Lucifero andò a tentare li nostri primi padri in questa prima figura; col vólto virgineo e con l'altro fusto di serpente: e perché fu lo primo che usasse la fraude, però finge l'autore che sí fatta figura fosse quella di Gerione, che significa l'astuzia... » Dunque si vide nel Gerione dantesco la figurazione del serpente, primo tentatore; ma non si seppe andar piú oltre nell'indagar compiutamente la ragione della trasformazione del tradizional Gerione nella figura dell'antico serpente; il qual non si vide chiaramente rappresentato nella figura dantesca; perché il Buti si affretta a notarvi le aggiunte del Poeta. Considerando la differenza fra il Gerione mitologico e il dantesco, il Lanci venne nella strana idea che Dante non parli di quello, ma di un qualche Geri fiorentino (*della forma di Gerione, ecc.*). Lo seguí il Betti; che, pur rilevando come Virgilio ponga Gerione nel vestibolo infernale (il che lo avrebbe dovuto persuadere della necessità di veder nel Gerione dantesco il mitologico), poiché nella mitologia non è quale lo descrive Dante e non è detto fraudolento, rafforza l'opinione del Lanci; non s'avvedendo neppur della tradizione, su cui Dante poté fondarsi. Pure in fine riconosce che nella figura dantesca sia il riflesso dell'antico serpente tentatore (*Scritti danteschi*, 179). Fra i moderni, il piú compiuto è lo Scartazzini; il quale, rilevando la stessa diferenza fra i due Gerioni, ripete dalla tradizione il carico dato da Dante al suo mostro; e, facendo tesoro delle indicazioni degli antichi, mostra come Dante ne prendesse i colori dalla Bibbia, citando, oltre il *Genesi*, anche l'*Apocalissi* (IX, 7-11), che dà qualche altro particolare. E nell'*Enciclopedia* e nel *Commento minore* precisa l'indicazione in quella dell'*Angelo dell'abisso*. Allo Scartazzini si riferiscono i due piú ampi commenti danteschi recenti, quello del Poletto e quello del Bertier. Al quale, illustre teologo, fa torto di essersi contentato di ciò, che altri avea detto, e di non aver indagato di piú nei testi sacri. In questi, appunto, io ho fatto qualche ricerca, che potrà meglio chiarire la figura di Gerione, e potrà forse fare, se l'amor

proprio non m' inganna, un po' di luce sulla famosa corda, che serve a chiamarlo, e che non può dirsi veramente spiegata. Lo Scartazzini e il Bertier hanno distinte tutte le opinioni su di essa. Gli antichi la credettero il simbolo di una frode, di un vizio; i moderni invece la credono il simbolo di una virtú contraria a Gerione. Il Buti, séguito da parecchi, opinò si trattasse del cordone di san Francesco. E lo Scartazzini ha una lunga nota (*Comm. lips.* I, 167 segg.), per rafforzarne l'opinione. Alla opinione antica del vizio, invece, ritorna il Bertier, che cerca di provar false le altre ipotesi. In generale, però, tutte le opinioni, se citano qualche punto biblico, non recano alcuna testimonianza di autore sacro, che possa interamente spiegare tutta l'azione della corda, e contro la lonza e verso Gerione. Questo appoggio, ripeto, se l'amor proprio non m'inganna, io credo appunto di aver trovato.

II.

La corda, sciolta da Dante e da Virgilio gittata in quell'alto burrato, non può esser mero simbolo, ma deve esser una corda reale. La quistione è chiaramente risoluta dallo Scartazzini (*Comm. lips,* I, 167); perché le osservazioni ch'egli, rincalzando il Lombardi, fa, bastano a conchiudere sulla realtà della corda. Che in essa debba vedersi un senso allegorico, niun dubbio; ma l'allegorico deve basarsi sul letterale. Per conseguenza le opinioni, che vi vedono soltanto un simbolo, sia un vizio, sia una virtú, sono incomplete; perché, oltre all'esser soggettive, trascurano il senso letterale, che deve esser fondamento dell'allegorico. Le citazioni di Pietro possono essere importanti (e vedremo che non lo sono) a spiegar l'allegoría; ma non impongono la trascuranza della lettera. Inoltre, la citazione di *Daniel* è contraria alle due precedenti, e mostra in Pietro non chiaro il concetto della sua stessa opinione. La quale, come quella di quasi tutti gli antichi, vede nella corda *la lussuria per frode*, o come altri, una *frode di Dante a prender donne.* Che non possa figurar la lussuria, appare anzitutto da ciò, che con quel cingolo Dante non potea pensar di prender la *lonza*, cioè, quasi certamente e come crede lo stesso Pietro, la stessa lussuria. Oltracciò, la citazione di Daniel considera appunto, e Pietro lo riconosce, il freno della lussuria. Infine, non è chiaro in Pietro come col cinto di lussuria possa prendere Gerione, se non ricadendo nell'opinione comune, che il cinto rappresenti *una frode lussuriosa.* Delle due altre citazioni non fa al caso nostro quella d' Isaia, che riguarda i peccati in generale stretti fra loro come i nodi di una fune (secondo s. Gregorio e s. Agostino): bisogna quindi tener conto solo di quella del salmista: *funes peccatorum circumplexi sunt me.* Ma questa gioverà a mostrar che il significato della corda *può esser di peccato*, non già a provar che quella di Dante *sia* un peccato speciale, perché come spiega s. Gregorio, « funis addendo torquetur ut crescat, non immerito peccatum in fune figuratur, quod perverso corde saepe dum defenditur, multiplicatur. »[1] Ad ogni modo, questa opinione

[1] Cfr. S. GREGORII MAGNI, *in expositionem B. Iob Moralium*, liber XXXIII, 18.

(lasciando il fatto che spiega soltanto l'allegoria, trascurando la lettera) non resiste alla critica, né spiega compiutamente tutto. Secondo essa *prender la lonza* vorrebbe dire *prender la lussuria con inganno.* Ma se si prende, cioè si conquista, qualche donna, *qualche lussuria,* come ingenuamente scappa di bocca agli antichi, come *prender, conquistare tutto un vizio in astratto*, qual è appunto la *lonza?* Possibile che Dante cingesse la corda, cioè la *frode,* per conquistare un vizio? Perocché questo, non quello che vogliono gli antichi, significherebbero le parole di Dante. Inoltre, Dante, nel dire *io mi pensai di prender la lonza,* allude certamente alla improvvisa apparizione di quella bestia all'uscir della selva, non ci autorizzando nulla a credere che gli apparisse anteriormente. Poiché, essendo la selva la rappresentazione di tutta la vita antecedente di Dante, dopo l'abbandono di Beatrice (*Purg.*, XXX, 115 segg.), e non essendogli apparsa la lonza, se non all'uscita di essa, non può pensarsi gli apparisse anteriormente, senza un benché minimo accenno. E poiché Dante si richiama ad essa con parole identiche (come la lonza alla *pelle dipinta*, che ricorda il *pel maculato* e la *gaietta pelle*); bisogna conchiuder che a quel momento si riferisca, non già ad altro precedente. Or, se proprio al cominciar dell'erta, cioè al principio della reintegrazione morale, gli appare il vizio a impedirgli il cammino e a ricacciarlo nella selva; non sarebbe stranissimo che Dante, proprio sul punto che s'avvede della vita viziosa e vuol salire il *colle luminoso*, e con tutto l'animo cerca fuggir gli assalti di quella fiera, che lo respingeva nella selva, si pensasse di conquistar la lussuria con la frode, cioè ritornàr nel vizio? Evidentemente deve trattarsi di un tentativo di difesa dall'assalto della *lonza*, col prenderla, cioè col reprimerne, vincerne la tentazione. Quindi la corda non può valere un vizio ma *qualcosa di virtuoso.* Contro quest'ultima ipotesi nulla valgono le obbiezioni del Bertier; il quale oppone: « Quando Dante incontrò la lonza non tentò di prenderla, ma di cacciarla (veramente neppur di cacciarla): Dante avrebbe dovuto servirsi della medesima corda contro la lonza. » Ma questa difficoltà era stata già, in qualche modo, risoluta dallo Scartazzini. Dante non dice *io presi* o *tentai di prender*, ma *mi pensai di prender la lonza;* e a questo può corrisponder benissimo la speranza, che gli danno il tempo e la dolce stagione: perché allora il Primo Amore, « idest Deus, primo incoepit de suo amore in nobis hominibus infundere, faciendo nos ad imaginem et similitudinem suam, et incarnando se et muriendo pro nobis... Unde argumentabatur auctor: si tali tempore sic fuit gratiosus primus amor, ita et nunc largietur mihi gratiam contra talia eum ad vitia infestantia »,[1] come bene spiega Pietro (*Comm.* 33). Nulla di strano che, in quella speranza della Grazia, senza l'aiuto della quale l'uomo non può risorger dal peccato (*Summa theol.*, I, II, q. 109, a. 7), ei si pensasse di vincer la fiera con quella corda virtuosa. Ma non fe' neanche il tentativo (il quale vedremo che non gli sarebbe riuscito); ché súbito gli apparve il leone a toglierli la speranza

[1] Si tenga presente questa osservazione giustissima di Pietro, che sarà confermata dalle mie ricerche; perché, appunto, apparirà in seguito realizzata la speranza, che Dante concepiva di fronte alla *lonza.*

con nuovo terrore. Il simbolo del vizio urta anche in altra difficoltà. Come, Virgilio, la retta ragione, avrebbe permesso a Dante di muovere all'alta impresa ancora cinto di un simbolo vizioso manifesto, che era servito ad acquistare un vizio? Non gli avrebbe comandato di toglierselo, egli che comanda di abbandonar la viltà? Si può opporre: In Dante resta, durante il viaggio, il sentimento di sentirsi reo di peccati, perché appunto trattasi della reintegrazione morale. Ma si può rispondere, che quella corda non era un semplice peccato; ma, essendo un mezzo a prender la lussuria, essa, tenuta ancora cinta ai fianchi, esprimeva *volontà manifesta di peccare,* incompatibile in chi, come Dante, avea ottenuto la Grazia di muovere all'alto viaggio. Perché (*Summa theol.,* II, II, q. 8, a. 4): «... in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis; quia per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum.» E perché: «Sicut per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale; ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam...»; è chiaro che Dante stesso avrebbe inteso il bisogno di togliersi la corda al principio del viaggio. Ma pur, dato e non concesso che trattisi di un semplice peccato; sull'orlo del burrato, se a prima vista sembra logico che Virgilio, retta ragione, comandi a Dante di spogliarsene, trattandosi di un vizio; a guardarvi in fondo, non sembra piú tale. Perché in sostanza, il peccato di Dante sarebbe di seduzione; e secondo la legge etica dantesca, che la contemplazione del peccato serve a far abborrire da esso, Dante dovrebbe spogliarsi della corda súbito dopo contemplata la 1ª bolgia del cerchio VIII. Ancora: perché, nella bolgia dei seduttori Dante non sente nessun rimorso, né compassione, che mostri un interno sentimento di reità? Vuol dire che la corda non può significar quel vizio. Ma, pure ammettendolo, perché portar solo quel segno, e non già i segni di altri peccati, dei quali Dante si sentiva reo?[1] Si risponderà: Perché gli serviva a prender Gerione. Ma non c'era altro mezzo piú logico e profondo, che impedisse la stranezza di quel preferire un segno di peccato (di cui Dante non si accusa reo), tralasciando gli altri? Come, dato il suo leggiero significato, una tal corda farebbe salir súbito e obbediente quella bestia cosí *fiera* e cosí *forte?* Gli antichi non sanno bene spiegarlo. Pietro salta il senso letterale, per fermarsi all'allegorico (*Comm.*, 180). Gli altri si limitano a dir che la ragione umana assai volte piglia *frode con frode*, rafforzando la loro opinione col dir che la corda aggroppata e ravvolta dinota le vie coperte del fraudolento. Ma questa è opinione al tutto soggettiva: è, in fondo in fondo, una frase, piú che una spiegazione. Infatti, che vorrebbe dir prender la frode con la frode? Qual cosa avrebbe specificato questa frode? Se la corda dinota un peccato, usar con essa una frode vorrebbe dir *fingere di aver peccato:* quindi il peccato sparirebbe. Né appare indizio alcuno d'inganno in tutto l'episodio: perché,

[1] Si ricordi che Dante si confessa reo di superbia, oltreché d'invidia (*Purg.*, XIII, 133-8): qual peccato piú che la *regina di tutti i peccati* meritava una tal preferenza?

pur data e concessa la facilità, con cui s'ingannerebbe la frode in persona, Gerione, salito sull'orlo, avrebbe capito súbito di che si trattava; né avrebbe atteso che Virgilio gli parlasse del viaggio (ché a questo si ridurrebbe l'inganno) e lo comandasse poi con tanta autorità. Perché è evidente che interesse di Gerione era quello d'impedire il viaggio! Dunque, non può ammettersi frode nel segno della corda, se deve ammettersi in essa il peccato fraudolento di Dante; e non vi resta altro che l'avviso a Gerione d'esser giunto un peccator del suo cerchio. Ma a questo punto la difficoltà è grave: perché, secondo le osservazioni del Lombardi e dello Scartazzini, non è possibile imaginare che essa corda non sia reale. Epperò il Bertier ha cercato di eliminarla, mettendo avanti l'ipotesi che si tratti di una di quelle corde preziose, che in quel tempo si portavano spesso come ornamenti: e che questa di Dante potesse esser la *cordata* (Cfr. *Const. Feder Reg. Sic.* c. CV), che gli servisse ad ingannar le donne o attirarle a sé, cioè a *prender la lonza*. Ma, tacendo dell'ultima asserzione dimostrata impossibile, e dell'ingenuità che solo con tali corde preziose si potessero attirar le donne; nessun cenno di Dante ci autorizza a creder che la corda sua fosse tale, ch'ei la portasse in segno di ricchezza; anzi dal contesto appare che fosse una corda ordinaria. Eppoi, se questa opinione è una giustificazione di quella degli antichi, concretando in corda reale il simbolo di quella; pur, come ognun vede, non supera nessuna delle difficoltà già esposte; né risolve l'ultima: cioè che sia un avviso a Gerione, come anche pensa il Bertier. Pel quale la corda è simbolo d'un vizio, simbolo profano, che buttato giú a Gerione fa credere che sia arrivato uno dei peccatori custoditi da lui. « Trattandosi di chiamar Gerione, il custode degl'ingannatori d'ogni specie, si offre il segno speciale di cotesto e presto arriva, pensando di trovare un peccatore suo... » Ma qui viene spontanea una domanda: Quando Gerione è salito, non s'accorge che trattasi di un essere vivente, non soggetto ad esser condannato, e quindi non potrebbe eludere l'inganno, premendo a lui d'impedire il viaggio? Ma questa interpretazione non regge, per due gravi ragioni. Se ciò fosse vero, ogni peccatore dovrebbe con un cenno simile avvertire Gerione: e come lo farebbe, essendo anima nuda? Si dirà: Questo è un caso speciale, trattandosi di un essere vivente; onde Gerione è ingannato credendo sia un peccatore. Tanto peggio; perché la corda, dovendo esser reale, era un segno evidente di un vivo; e come il custode dei fraudolenti ne sarebbe stato ingannato, credendo a un peccatore, se un vivo per la morta gente non sarebbe sceso certo ad esser punito? Si potrebbe soggiungere: Sale per la novità del caso. Ma Gerione, quando sale, non mostra affatto d'esser maravigliato di quello che trova; ma si posa al comando di Virgilio come già conscio precedentemente del fatto nuovo. Si dirà: Sale per impedire il viaggio. Ma nessun segno di ciò si vede in Gerione! In conclusione l'opinione degli antichi è da scartarsi.

L'altra dei moderni, cioè che la corda sia una virtú opposta alla *lonza* e alla *frode*, poiché è ormai dimostrato (contro le obbiezioni del Bertier) che con quella stessa corda, con cui attirò Gerione, Dante si pensava di prender la lonza apparsagli nella selva; bisogna che regga egualmente di fronte al significato della lonza e a quello di Gerione. Dalla necessità di accor-

dare il simbolo della corda con quel della *lonza* e quel di Gerione deriva la diversità delle opinioni su di essa. Chi vuol che sia la *rettitudine*, chi la *giustizia*, chi la *schiettezza*, chi l'*umiltà*, ecc. Ma è difficile l'accordo suddetto, senza varie transazioni; perché, se una è la virtú contraria, uno deve essere il vizio da vincere. Quindi la necessità di porre l'eguaglianza fra Gerione e la lonza (accogliendo l'opinione del Casella), cioè di ammettere quello, che, allo stato degli studi danteschi, non solo non è dimostrato, ma appare anche impossibile.[1] O la necessità di porre in accordo la funzione della virtú unica contro due vizi almeno affini tra loro: come fa il Poletto; che vede, con altri, nella lonza l'invidia. Ma oltre che questo è ancora lungi dall'esser certo: neppure il ragionamento del Poletto è ben chiaro. Che l'invidia sia madre d'ogni frode, può darsi; ma non è certo che tal la consideri pur Dante. Or che significa la corda? « la magnanimità, che da ogni frode rifugge e che s' identifica con la carità, fonte d'ogni giustizia »: troppe cose, le quali mostrano appunto come sia difficile la conciliazione cercata. Eppoi tutto questo è un ragionamento troppo soggettivo, perché non lasci luogo a dubbi sulla verità di esso. Ma questa opinione incappa in altre difficoltà. Osservò lo Scartazzini (seguíto dal Bertier) che, se quella corda significasse una virtú, sarebbe strano che Virgilio comandasse a Dante di spogliarsene. L'osservazione è veramente grave, posto che nella corda debba vedersi il *mero simbolo d'una virtú*. E ancor piú grave appar da questo, che se essa virtú è il contrario della frode, come Virgilio comanderebbe a Dante di spogliarsene, proprio quando debbono attraversare il cerchio dei fraudolenti? E non poteva escogitare altro mezzo Dante a chiamar Gerione, per non gettar una virtú, proprio allora, che gli facea piú bisogno? E come, ribatte il Bertier, a quel segno sarebbe comparso spontaneamente Gerione? Si potrebbe rispondere: Perché la verità, o la giustizia che sia, vince la frode. Ma questa è la

[1] A porre tale eguaglianza si è tratti anche dalla superficial somiglianza della pelle. Ma la *lonza* è di *pel maculato*, ha la *pelle dipinta;* mentre la dipintura di Gerione, *di nodi e di rotelle*, ha un significato specifico. Distribuendo cosí le tre disposizioni, si va contro la gradazione dantesca; perché la frode, *che più spiace a Dio*, sarebbe nella selva solo di noia a Dante; mentre l' incontinenza, che *men Dio offende e men biasimo accatta*, sarebbe piú grave della violenza, spirerebbe tanta paura a Dante, da *rovinarlo in basso loco;* anzi avrebbe tanta potenza, da uccider (cioè mandare alla perdizione eterna) chi *vuol passar per la sua via*. A tal proposito il Pascoli (*Flegrea*, anno II, vol. I, nro. 3) osserva che Dante ci presenta prima la *lonza*, poi il *leone* e la *lupa*, che han di comune la *fame* e la *paura* che ispirano; come vien prima l' incontinenza, e poi, unite nella *malizia*, la violenza e la frode. Acuta osservazione, che distrugge l' ipotesi del Casella; perché, se le fiere debbono corrispondere alle tre disposizioni, debbono esser nell'ordine indicato dal Pascoli. La cui opinione, quanto alla *lonza*, non contrasta, il nostro ragionamento, essendo la lussuria compresa nell' incontinenza, benché susciti spontanea la domanda: Se la lupa è eguale a Gerione, perché Dante pensò di prender con la corda la lonza e non essa? Ma a me par che neppur l' ipotesi del Pascoli sia incontrastabile; perché tutti i suoi argomenti non varranno a distrugger le parole di Dante, il qual chiama Pluto *maledetto lupo* (*Inf.* VII, 8) e nel *Purgatorio* (XX, 10-12) grida all'avarizia: « Maledetta sie tu, *antica lupa*, Che piú che tutte l'altre bestie hai preda, Per la tua fame senza fine cupa! », parole eguali a quelle del 1° dell' *Inferno* (94, e segg.).

spiegazione allegorica, che trascura al tutto la lettera ; nella quale Gerione, *la bestia malvagia,* al segno della corda, dinotante una virtú, non sarebbe certamente apparso, conscio com'era di dover trasportare un vivo estraneo visitator del regno dei morti (perché un morto non sarebbe sceso all'inferno, se non per rimanervi, e quindi non avrebbe portato il segno di una virtú), egli che, come tutti i custodi infernali, avea invece interesse d'impedirne il passaggio. Quindi, dice il Bertier, questo simbolo mostrerebbe una volontà divina al viaggio ; il che, ammettendo in esso (si badi) una semplice virtú morale, non si spiega in nessun modo. Perciò questa opinione neppure può accettarsi ; anche perché in conclusione si occupa solo del significato allegorico trascurando il letterale. Ma non può negarsi che essa si presti meglio allo scopo che non quella del vizio, e che abbia qualche fondamento nei libri sacri, benché nel solo significato allegorico. Essa, se altre difficoltà non vi fossero, potrebbe trovare appoggio in quel d'Isaia (XI, 5): « Et erit justitia cingulum lumborum eius, et fides cinctorium renum eius ». Dove annota il Martini : « La giustizia e la fede, cioè la veracità e la fedeltà, saranno sempre con lui (Cristo), non si staccheranno da lui giammai; egli l'una e l'altra terrà per compagne molto care e indivisibili, come dall'uomo è tenuto il cingolo attorno ai fianchi ». D'onde appare che la giustizia è detta metaforicamente *cingolo del Cristo*, per dir che mai non se ne svestirà ; perché era uso degli Ebrei, pel modo ond'erano vestiti, d'esser sempre cinti d'una zona ai fianchi.[1] Piú importante è un punto di s. Paolo (*Ep. ad Ephesios*, VI, 14): « State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiae - 15 : Et calceati pedes in praeparatione evangelii pacis - 16 : In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere ; - 17 : Et galeam salutis assumite, et gladium spiritus (quod est verbum Dei) ». Questa è armatura simbolica derivata da quella di Geremia LIX, 17) : « Indutus est justitia ut lorica, et galea salutis in capite eius : indutus est vestimentis ultionis et opertus est quali pallio zeli. » Quindi simbolico è anche l'esser succinto i lombi nella verità. Nessun dubbio che questi punti gioverebbero al simbolismo della corda. Ma essi incappano appunto nella grave difficoltà, che in essi quel parlare è tutto simbolico, e il simbolismo è preso dal vestire e dall'armatura del tempo ; non già si ammette che l'uomo vestito di quelle armi, sia vestito di quelle virtú, come è nel caso dantesco ; dove la corda deve esser pur una corda reale, che *veramente* indossasse Dante, non già *solo simbolicamente*. Infatti, che valore avrebbe per Dante, il dire che si cinse del cingolo di giustizia o di verità ? Sarebbe un'allegoria, senza appoggio nella realtà dell'uomo vivo, che intraprende il viaggio. E ancor piú strano, come osservò lo Scartazzini, sarebbe che un cingolo astratto si ravvolgesse e si gittasse a Gerione. Oltre a che, la giustizia o la verità sono virtú generali che dovean servire a Dante per tutto il viaggio : perché spogliarsene proprio in quel momento ? Le difficoltà tornan

[1] Cfr. EXODUS, XII, 11 ; LEVITICUS, XVI, 4 ; III REGUM, XVIII, 46 ; IV REGUM, IV, 29, IX, 1 ; ecc.

da capo: e quei passi biblici non servono a spiegar nulla; sebbene mostrino che l'opinione della virtú abbia miglior forza, almeno per l'allegoría. Quindi la necessità di tener questa via: ma, come in quei punti biblici il simbolismo trova appoggio nel costume del tempo, cosí bisogna concretar il simbolo della corda in una corda reale, che veramente Dante abbia indossata; e che abbia potuto, nello stesso tempo, servire a prender la lonza e a far salire, súbito a un cenno, Gerione sull'orlo del burrato.

E qui si presenta propizia l' ipotesi del Buti, accolta dal Benassuti, dallo Scartazzini, dal Lubin, dal Cornoldi, dal De Siena, ecc. e oggi piú in voga; cioè che la corda fosse il cordone di san Francesco. Dice il Buti (I, 438): « Questa corda ch'elli avea cinta significa ch'elli fu frate minore; ma non vi fece professione nel tempo della sua fanciullezza. *E con essa;* cioè con quella corda, *pensai,* io Dante, *alcuna volta;* cioè quando mi feci frate, *Prender la lonza alla pelle dipinta.* Questa lonza, come fu posto nel primo canto, significa la lussuria, la quale l'autore si pensò di legare col vóto della religione di s. Francesco; e però dice che con la corda pensò di pigliar la lonza, e legarla, s' intende; però che chi piglia l'animale con la corda, lo lega ». Qui, senza dubbio, abbiamo concretata l' idea di virtú in una corda reale, possibile ad esser cinta da Dante in quel tempo. E che con tale corda Dante si pensasse di prender la lonza, è anche ammissibile. Vero è che la corda francescana dovrebbe dinotar l'umiltà *(Paradiso,* XI, 87: l'umile capestro), secondo la *Prosa* di s. Francesco (citata dal Bertier):

Corda rudis, vestis dura
Cingit, tegit sine cura.

Ma può in essa comprendersi la vittoria su d'ogni vizio carnale, quindi anche su quel di lussuria, che alla dura vita monacale piú si oppone. [1] Ma perché Dante non potesse prender la lonza, il Buti spiega col dire che non perseverò nel vóto della religione di s. Francesco, peccando d' ipocrisía; onde poi Virgilio comanda che la si sciolga. Ma questa opinione non regge, perché cade in un inconveniente dell'opinione del vizio. Poiché è inconcepibile che Dante proprio quando anelava di salire il colle, fuggendo dalla selva, dinanzi all' impedimento della lonza, proprio quasi al cominciar dell'erta, peccasse d' ipocrisía. Né Virgilio, ragione retta, avrebbe permesso che Dante portasse nel viaggio d'espiazione quel segno ipocrito. Inoltre, questo implicherebbe un peccato in Dante, che, come si vedrà, Dante non confessa di avere avuto. Eppoi quel ritornar indietro, di fronte alla belva, è effetto d' impotenza, non d' ipocrisía; per il che Virgilio gli raccomanda di smetter la viltà. Meglio, perciò (ma non esattamente) spiegarono il De Siena e lo Scartazzini, che Dante non potesse vincere la lonza, perché il cingolo era insufficiente, bisognandovi anche la contemplazione del peccato, per purificarsi interamente. Qui calza un'osservazione importante anche di questi due com-

[1] *Inf.,* XXVII, 92-3 .... quel capestro. Che solea far li suoi cinti *più macri.*

mentatori. I quali osservarono che Virgilio comanda a Dante di sciogliersi la corda, dopo che ha contemplato la pena dell'ultimo peccato di *lussuria*. Vuol dire che finora gli è stata necessaria, e d'ora in poi gli sarebbe inutile. Osservazione importante, che mette la corda decisamente in relazione col simbolo della lonza. Il De Siena, seguíto dallo Scartazzini, ragiona cosí: « Il cordone di s. Francesco fu cinto da Dante per vincer la lussuria: ma esso solo non basta, poiché non fu capestro alla indomita bestia della libidine, e v'è bisogno della ragione che lo guidi a contemplar le pene di quel peccato. Adesso, dopo contemplata l'ultima orribile conseguenza di esso peccato, nell'*orribil sabbione,* quell'affetto mondano è scosso, e Virgilio gli comanda che sciolga da sé *tutta* la corda, come inutil cosa dove la ragione abbia ottenuta piena signoría sui sensi. Un tempo il Poeta con la corda, cioè precinto del cordone, tentò (meglio avrebbe detto *si pensò)* pigliar la lonza dal pel maculato, e nol difese il santo cingolo dagli assalti della carne ribelle. E questo perché a lui mancava la guida della retta ragione a dominare il senso ». Questo ragionamento senza dubbio è giusto (salvo che prima della retta ragione, mancava a Dante la Grazia divina per salvarsi); ma la corda è veramente il cordone di s. Francesco? Noi non possiamo affermarlo sicuramente, sull'unica fede, un po' dubbia, del Buti. Ad ogni modo questa ipotesi incappa anche in gravi difficoltà. Perché Dante si pensò di prender col cordone di s. Francesco soltanto la lonza? O non avrebbe, a miglior dritto, potuto sperar di prender il leone e la lupa, con l'*umile capestro* segno della religione di un Santo, che sposò la Povertà? Perché Dante se ne serví solo a comprimer la lussuria? Sono queste gravi obbiezioni, alle quali non troviamo risposta. Né le difficoltà spariscono, quando ci troviamo di fronte a Gerione. Anzitutto, il cordone di san Francesco era pur sempre l'insegna d'una religione tenuta in gran concetto da Dante. Quindi Virgilio non avrebbe comandato a Dante di sciogliersi quel cordone cosí prezioso, e che per l'inferno gli era servito cosí bene, per gittarlo nel burrato a Gerione, rendendolo cosí degno di quel mostro. Se pur quel cordone fu atto d'ipocrisía per Dante, era degno il peccato del burrato e di Gerione, non già il cordone in sé stesso, che non cessava per questo d'essere quello che era; cioè il segno d'una religione per nulla degno di restar nell'Inferno, con Gerione; a chiamare il quale Dante avrebbe escogitato altro mezzo, se la corda avesse avuto quel significato. Veramente lo Scartazzini vuol che la corda abbia valore di simbolo, sol relativo alla lonza, e qui non sia di necessità un simbolo onde attirare la frode, ma semplicemente un segno a Gerione, invece di *parole* o *gesti (Com. lips.* I, 167). Ma questo io non credo sostenibile. Che in un modo qualsiasi bisognasse avvertir Gerione, non v'ha dubbio; e che Dante scegliesse ciò, che gli era ormai superfluo, la corda, è anche logico. Ma se Dante non ha parlato finora di questa corda, e ne parla ora, per dir che con essa fe' salir Gerione, vuol dire che la sua scelta dovea per lui avere un significato, per chiamar l'imagine di frode. Diversamente nessuno gli avrebbe vietato d'imaginar altro mezzo (giacché non si dimentichi che si tratta d'opera d'imaginazione). Se la corda gittata fosse soltanto un segno, come Gerione accorrerebbe súbito? Per la novità del caso? Ragione dimostrata insostenibile. E già

lo stesso Scartazzini poi ammette che la corda abbia un significato: « E a chi, nonostante quanto dicemmo al principio di questa digressione, ci domandasse perché giusto di questa corda volesse usare Virgilio a chiamar Gerione, risponderemmo: Perché egli voleva pagare la sozza imagine di froda della sua propria moneta. Quante volte non fu mai, e ai tempi di Dante, e prima e poi, l'abito monasticale, rappresentato qui dalla corda, nient'altro che una *sozza imagine di froda!* » Questa mi pare anche una frase, piú che una spiegazione; perché non spiega l'obbligo, che avea Gerione di salire a quel segno. Lo Scartazzini è coerente: giacché, come abbiamo mostrato, gittando la corda a Gerione, non il peccato di Dante diveniva degno dell' inferno, ma proprio il cordone di san Francesco: ma contro di ciò protesterebbe Dante certamente. Se Dante rimprovera i francescani di aver deviato dalla retta regola, non dice già che tutti sian tali,[1] né accenna ad estendere il rimprovero all'ordine in sé, e dir che l'*umile capestro* sia divenuto addirittura *sozza imagine di froda* da buttar nell' Inferno a Gerione. Questo è un oltrepassar di molto e un frantendere lo zelo dantesco; il quale, appunto perché zelo, non tocca l' istituzione. Il De Siena invece avea detto: « Forse questa corda, che or si gitta nel fondo del Tartaro, come cosa degna di Gerione, fu per Dante, come per frati e preti le cocolle e le sottane, disonesto mezzo onde la *Frode con la coda aguzza E passa i monti, e rompe i muri e l'armi;* ». La qual cosa è un certo che di mezzo fra l'opinione del Buti, quella dello Scartazzini e quella degli antichi. Ma il De Siena e lo Scartazzini cadono in contraddizione con sé stessi; perché hanno prima escluso l' ipocrisía di fronte alla lonza ed ora l'ammettono. Non solo; ma distruggono la loro osservazione che quel cingolo, il quale non bastò da solo a comprimere la lussuria, bisognandovi la guida della ragione, pure è stato necessario fino alla contemplazione dell'ultimo peccato di lussuria. Dunque, è servito sinceramente a Dante a comprimer la libidine sotto la guida della ragione; è stato *onesto mezzo* a vincere un vizio: or come diverrebbe un segno d'ipocrisía, un *disonesto mezzo,* suo e dei frati? O l'una cosa o l'altra: e in tal caso è piú coerente il Buti. Il quale dice che, poiché Dante non perseverò nell'abito francescano, fu atto d' ipocrisía, di cui la ragione gli comanda di spogliarsi, gittandola al fondo del burrato, come a suo luogo adatto. Ma perché salga Gerione a quel cenno, il Buti non spiega, saltando nell'allegorico, col dire « che per la considerazione dell' ipocresía, che è spezie della fraude, elli venne in considerazione della fraude, che è suo genere (440) ». Il che può spiegar l'allegoría, non già la lettera; perché quella frode, *che passa i monti e rompe i muri e l'armi,* non si sarebbe umilmente piegata al cenno d'una corda, se questa non avesse avuto un gran significato. E qual significato, invece, potea avere, se non o di un semplice cenno, o di avviso della presenza d'un peccatore, l'uno e l'altro dimostrato impossibile? Già, basta che s'ammetta (e la si deve ammettere) la realtà della corda, per escluder l' idea della presenza d'un peccatore, trattandosi evidentemente d'un vivo. Or come Gerione sarebbe

[1] Cfr. *Paradiso,* XII, 121-123.

súbito accorso, se a lui, come a tutti i custodi, premeva appunto d' impedire il viaggio d'un vivo per la morta gente? Ma neppure la spiegazione del Buti regge. Da alcune sue parole, che pecca d' ipocrisía chi porta malvolentieri la corda o lasciala, come la lasciò Dante (439); parrebbe che il comando di Virgilio riguardasse appunto il momento, in cui Dante lasciò il cordone di s. Francesco. Ma vi sarebbe contraddizione. O la corda la lasciò prima; e non potea recarla fino a Gerione: o la lascia qui; e allora il gittarla fu peccar d' ipocrisía, non liberarsi di essa. Ad ogni modo Dante avrebbe *continuato a peccar d'ipocrisía,* portando malvolentieri il cordone fino a questo punto: ciò che è incompatibile con lo scopo di reintegrazione morale del viaggio. E il vero è che il cordone gli è servito cosí bene fino a questo punto! Tuttavia, ripeto: se Dante avea peccato d' ipocrisía, non cessava per questo il cordone di essere il cordone di s. Francesco; e Virgilio, comandando a Dante di spogliarsene e gittarlo nell' Inferno, non già avrebbe dichiarata degna di Gerione l' ipocrisía di Dante, ma l' istituzione in sé, la quale era rappresentata da quella corda: ciò che non potea mai venire in mente di Dante (lasciando star che la corda, fino a quel momento, gli era servita di freno a un vizio). Ma, pure ammettendo che Dante abbia peccato d' ipocrisía; per comprendere il suo peccato, secondo la legge etica dantesca, bisognava raggiungere il cerchio degl' ipocriti, perché dalla contemplazione degli effetti del peccato generale, venisse la coscienza del particolare. Qui, invece, sarebbe un'anticipazione, a cui nessun detto di Dante ci autorizza. Eppoi gittare nell' Inferno il simbolo d' ipocrisía, come a luogo suo proprio, non dice nulla: bisognava precisare che si gittava nella bolgia degl' ipocriti, che era veramente il luogo suo proprio. E qual forza era quella di Virgilio da gittare una corda dal sommo del burrato, per farla cadere nientemeno che alla distanza della VI bolgia? E allora, come l'avrebbe vista Gerione? Il quale non spiega il Buti come sarebbe stato attirato dalla corda; ma la sua opinione, modificata dallo Scartazzini e dal De Siena, è, su per giú, che il cordone di s. Francesco fu una frode, la quale non poté essere che ipocrisía. E cadiamo sempre nella opinione del vizio; perché, in sostanza, Dante, sotto veste di pudicizia, avrebbe peccato di lussuria. Ma a questo contraddicono e Dante stesso e l'osservazione giusta degli stessi De Siena e Scartazzini. Dante non ci autorizza a pensar ciò, perché sinceramente dice che con quella corda *si pensò* di prender la lonza, non già *finse;* come avrebbe detto, se si fosse trattato d' ipocrisía. E come, se si fosse trattato d' ipocrisía, la corda avrebbe servito sinceramente a Dante fino all' incontro di Gerione, come già si è osservato? E non si è badato che, peccando d' ipocrisía, Dante si sarebbe sentito compagno degl'*ipocriti tristi,* ed avrebbe inteso almeno un po' di rimorso, o almeno dato in qualche atto di compassione?[1] Di qui, dunque, non s'esce: se il cordone fu

[1] Cfr. *Inf.* XXIII, 109. Il Buti è logico nell' interpretar quest' invocazione per compassione; ma i piú dei commentatori l' interpretano in modo contrario e piú consentaneo a tutto l'episodio.

ipocrisía, vuol dire che Dante peccò di lussuria, aiutandosi di esso. Ma a questa conclusione ostacola il fatto che Dante sinceramente tenne il cordone contro la lonza e sinceramente se ne giovò pei cerchi di peccati di lussuria: dunque il cordone non fu un' ipocrisía lussuriosa. Né si può dir che fosse un' ipocrisía per peccati di altro genere; perché Dante ci dice che con quella corda si pensò pigliare la lonza, non altro: e noi non abbiamo il diritto d' imaginar quello, a cui le parole di Dante non ci autorizzano. In conclusione: logica vuole che, se la corda è il cordone di s. Fransco, esso deve rimaner tale, indossato sinceramente, anche di fronte a Gerione. E veramente, poiché esso era comprensivo di parecchie virtú nell'umiltà, come osservai, poteva comprendere anche la virtú opposta a Gerione; la quale, secondo il Poletto, potrebbe esser la carità. Ma si cade dalla padella nella brace. Oltre al fatto che non si capisce come Gerione sarebbe accorso al solo segno di quel cordone, mentre i diavoli si rifiutano di obbedire alle parole di Virgilio; né come il cordone di s. Francesco possa manifestar la volontà divina per quel viaggio, non avendo potuto esso solo prender la lonza ed ora bisognando prendere una fiera ben piú grave e forte di quella, la quale non vedea da chi fosse gittato per salire, ed anche avrebbe tentato d' impedir con tutte le sue forze quell'andar per la morta gente ad un vivo: questo significato urta piú gravemente contro una difficoltà. Come, essendo essa il cordone di s. Francesco sinceramente portato, Virgilio consiglierebbe a Dante di spogliarsene? Quale è la necessità di esso per chiamar Gerione? Non avrebbe potuto Dante escogitare altro mezzo? Se, giusta l'osservazione del De Siena e dello Scartazzini, è stato necessario fino alla contemplazione dell'ultimo peccato di lussuria, posto che esso valga anche la virtú opposta a Gerione, non si capisce come proprio ora debba divenire superfluo, e non debba invece servire meglio a Dante anche durante il viaggio, per tutto il cerchio dei fraudolenti. Anzi non si capisce come Dante non si sia valso di esso e non si valga a domare tutti i custodi infernali, che può. E torna la piú grave difficoltà, che incontra l'opinione del cordone di s. Francesco; che, se esso potea valere a prender la lonza, tanto piú dovea valere a prendere il leone (*superbia*), esso ch'era il *simbolo dell'umiltà*, e la lupa (*cupidità*), esso ch'era il segno della religione di colui, che avea voluto celebrar le sue nozze con la Povertà (*Paradiso*, XI, 58 e segg.).

Al punto, dove siam giunti col nostro ragionamento, possiamo concludere:

1° che la corda deve esser reale;

2° che non possa avere altro significato, se non quello virtuoso;

3° che non può trattarsi del cordone di s. Francesco;

4° che debba trattarsi d'una corda reale, d'uso in quel tempo, che servisse soltanto a comprimer la lussuria (a *prender la lonza*). Dante stesso, se si fosse trattato del cordone di s. Francesco, egli che lo chiama sempre altrove il *capestro*, *l'umile capestro*, e che lo avea in tal concetto da tornargli ad onore il nominarlo: Dante, dico, avrebbe precisata l' indicazione. Invece dice *una corda*; vuol dire una corda in generale d'uso in quel tempo, da portarsi addosso a comprimer la lussuria. Sicché essa corda, passato l'ultimo peccato di lussuria, deve divenir superflua a Dante, che la può gittare. Ma nello

stesso tempo, di fronte a Gerione, deve aver la forza di chiamarlo. Per la prima parte meglio supporre che si tratti solo della corda, che molti portavano in quei tempi sotto gli abiti, per simbolo di castità, come accenna il Bertier stesso, rimandando ad una dissertazione speciale di Lod. Bancel, aggiunta alla *Moralis D. Thomae*. Ed aggiunge: « tutti i devoti conoscono il cordone di s. Tommaso ». Infatti narra la vita del Santo che egli « .... *Neapolim studiorum causa missus, jam adolescens Fratrum Praedicatorum ordinem suscepit. Sed matre ac fratribus id indigne ferentibus, Lutetiam Parisiorum mittitur. Quem fratres, in itinere per vim raptum, in arcem castri Sancti Ioannis perducunt: ubi varie exagitatus, ut sanctum propositum mutaret, mulierem etiam quae ad labefactandam eius constantiam introducta fuerat, titione fugavit. Mox beatus iuvenis, flexis genibus ante signum Crucis orans, ibique sommo correptus, per quietem sentire, visus est sibi ab angelis constringi lumbos: quo ex tempore omni postea libidinis sensu caruit*.... »[1] E bene a proposito lo Scartazzini richiama la preghiera del sacerdote, al momento di cingersi col cingolo il camice: *Praecinge me, Domine, cingulo puritatis et extingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat iu me virtus continentiae et castitatis.* » (*Comm. lips.* I, 169). E il Fraticelli opportunamente cita un passo dell' Evangelo (s. Luca, XII, 10): « Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae.... »; dove annota s. Gregorio (*Ho. Eva.* 13): « Lumbos praecingimus, cum carnis luxuriam per continentiam coarctamus ... »[2] E a questo consuona la seconda citazione di Pietro (180) da Daniel: « *cinctos vidit renes* ... » Ma c' è di piú. San Tommaso, commentando il passo dell'*Apocalissi* (c. XV, v. 6): « *Et exierunt septem angeli... vestiti linteo mundo, et candido: et praecincti circa pectora zonis aureis* »; dice: « In quo notatur puritas castitatis. Linteum enim ex terra nascitur, et iusto labore ad candorem ducitur; sic est de castitate. *Et praecincti circa pectora*, idest restringentes vanas cogitationes, sicut ALIQUOD CINGULUM pectus stringit. In hoc autem notatur, quod non sufficit restringere libidinem operis, sed oportet etiam cogitationis. Unde oportet habere castitatem carnis, et sanctimoniam mentis: *Ephe, 6*: *State succincti lumbos mentis vestrae.* Isidorus 2 *libr. de sum. bon. Quod si ab opere male quisque vacet, pro solius tamen cogitationes malitia non erit innocens. Zonis aureis,* idest CINGULO CASTITATIS, quod restringit vanos cogitatus, sicut zona corpus »:[3] Ecco qui chiaramente espresso il *cingolo di castità*. Dunque di una corda siffatta Dante si era cinto per serbar la castità, la continenza, pensandosi con essa di legar la lussuria (la *lonza*). Non ho ora il mezzo di esaminar l'ipotesi che si tratti appunto del cordone di s. Tommaso, che fu origine e insegna della *Milizia angelica*, per serbare o riacquistar la castità; ma che si

[1] Dal *Breviarium romanum*. Ha richiamato la mia attenzione su questo passo il mio caro e coltissimo amico sac. Domenico Vissicchio.

[2] Avrò occasione di ritornar su questo luogo, proprio sotto la guida di san Gregorio.

[3] Cfr. D. THOMAS, *super Apocalypsim*, cap. XV.... La citazione: *State succincti*.... è inesatta, perché deve riferirsi all'*Epist. ai Pietro*, I, 13 « *Propter quod* etc. ». Le parole di s. Paolo (già da me citate) sono altre. Ma la edizione, che posso consultare, non mi autorizza a credere ad un error di memoria di s. Tommaso.

tratti proprio di un *cingolo* di castità sappiamo da Dante stesso. Il quale dai lussuriosi nel *Purgatorio* (XXV, 121) fa intonare un inno, che, come bene intendono i commentatori, è quello che la Chiesa recita nel mattutino di sabato (Scartazzini, *Comm. lips.*, II, 512). In esso è la strofe seguente:

Lumbos, jecurque morbidum
Flammis adure congruis,
Accincti ut artus excubent
Luxu remoto pessimo;

la quale conferma che Dante si era cinto della corda per scacciar la lussuria, *prender la lonza*. Ma non poteva prenderla, perché gli mancava l'aiuto della Grazia, senza la quale non solo l'uomo non può risorger dal peccato, ma neppure può evitare tutti i peccati mortali (*Summa theol.*, I, II, q. CIX, a. 7-8). Quindi era per esser vinto, né gli giovò la semplice corda, senza l'aiuto divino, il quale pure invoca il sacerdote! Se a s. Tommaso giovò il cingolo postogli dagli angeli, sicché d'allora in poi fu privo di stimoli di libidine; ei fu perché gli venne direttamente l'aiuto della Grazia (da lui implorato innanzi alla Croce), per mezzo degli angeli, a purificar la sua natura dalla corruzione ed infezione « ... quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati* »; essendo la carne sempre ribelle allo spirito (*Summa theol.*, I, II, q. CIX, 9). Ma Dante era un peccatore uscito appena dalla selva viziosa; onde pur col cinto frenator dei sensi, non potea vincere gli assalti della lussuria; perché, quantunque si sforzasse, « per liberum arbitrium a Deo motum, surgere a peccato », non ancora aveva ricevuto il *lumen gratiae justificantis* (*Summa theol*, I, II, q. CIX, a 7), benché lo invocasse ed aspettasse, sperando nell'*ora del tempo e la dolce stagione.*[1] E che tutto questo sia vero e come conclusione irrefragabile del mio ragionamento, ecco la prova evidente ed innegabile nella parola sacra, in un passo della *Prima epistola* di s. Pietro, che sparge una viva luce su questo punto (c. I, v. 13): « Propter quod succincti lumbos mentis vestrae, sobrii, perfecte *sperate* in eam quae offertur vobis *gratiam*, in revelationem Iesu Christi ». E questo passo spiega anche la ragione dell'atteggiamento di Dante di fronte alla *lonza.*[2] Sicché per reintegrarsi fu bisogno a Dante del soccorso della Grazia (Lucia), che inviasse Beatrice (la Rivelazione) a Virgilio (retta Ragione) a guidarlo nel viaggio di purificazione. Ma dopo che, con l'aiuto della Grazia, sotto la guida della Ragione mandata dalla Rivelazione, ebbe contemplata l'ultima conseguenza di quel vizio, secondo la legge dantesca, caduto internamente quest'affetto, liberata la carne dal fomite di quella corruzione, la corda gli era superflua; epperò Virgilio, la retta Ragione, comanda di sciogliersela tutta (poscia che io l'ebbi *tutta* da me sciolta). Ma se fin qui è chiaro il

[1] Infatti egli è detto *fedele* di Lucia (*Inf.*, II, 98), cioè che ha fede in Lei, come io credo.
[2] Perché bisogna premunirsi anzitutto contro tal vizio, vedremo in s. Gregorio; il quale mostra che per mezzo di esso il diavolo domina i sensi e l'uomo.

significato della corda, non è così quando Gerione sale[1] a quel segno. Essa corda, resa ormai superflua a Dante, pur rimanendo nel suo significato letterale e allegorico, deve imporre a Gerione di salir subito, facendogli dimenticar l'impeto, che tutti i custodi hanno, d'impedire il viaggio d'un vivente pel regno dei morti. Lasciando per ora d'indagare il significato della corda, in questo caso; è chiaro che essa, con questo suo significato stesso, deve anzitutto manifestare una volontà divina, per cui si compirebbe il viaggio. « Il che, oppone il Bertier, non avvenne; perché Gerione, benché salito sull'orlo del cerchio, non è ancora persuaso di concedere *i suoi omeri forti* ai viaggiatori, e ci vuole un discorso di Virgilio a persuaderlo (*Inf.*, XVII, 41-2). Ma questa opposizione sparisce, se si bada al testo. Tutti i custodi infernali, all'apparir di Dante, gridano opponendosi. Cosí Caron dimonio (III, 91-3), cosí Minos (V, 16-21), cosí Cerbero (VI, 22-4), cosí Pluto (VI', 1); cosí i diavoli sulle porte di Dite, cosí il Minotauro. E Virgilio deve mostrar loro la volontà divina del viaggio. A Caronte, a Minosse, a Pluto grida: « *Vuolsi così colà* ecc. » A Cerbero basta una manata di fango, perché è una vera bestia, a cui non si può volger la parola. Flegias crede nell'aria scura che sian dei peccatori; ma Virgilio lo disinganna; e Dante non ci fa intendere se Flegias si accorgesse di lui vivente o lo credesse anche un'anima da portare all'altra riva. Ad ogni modo la sicurezza con cui risponde Virgilio, mostrerebbe a Flegias che non senza un voler supremo essi muovono per l'Inferno. Piú difficili sono le opposizioni dei diavoli sulle porte di Dite, ove non posson nulla le parole di Virgilio, ma v'è bisogno dell'intervento del messo celeste. Al Minotauro neppure servono le parole di Virgilio: ché quello infuria cosí, che Virgilio consiglia a Dante di svignarsela ora, che è accecato dalla rabbia. Cosí

[1] Una quistione incidente. Come sale Gerione? È singolare, dice il Poletto, che uomini di sommo valore, come tra altri, il Tommaseo e lo Scartazzini (seguiti dal De Siena, e ultimamente dal Casini) intendono che Gerione venisse su dal burrato, aggrappandosi alla corda. E lo Scartazzini aggiunge che incredibile è la maniera del salire di Gerione. La *sozza imagine di froda* sale *aggrappandosi al cordone di s. Francesco!* E non s'accorge di contraddirsi; perché nella nota dice che la corda è un segno per far salire Gerione, che tenga le veci delle *parole* o dei *gesti*, non già un simbolo ad attirar la frode; mentre qui sarebbe il mezzo, per cui sale ai poeti. Il vero è che questa è opinione insostenibile; e le osservazioni acute del Poletto ci dispensano dal combatterla. Nè fondamento ha l'altra opinione, che deriva da un abbaglio del Boccaccio; il quale, ingannato dal *venir nuotando* e dalla similitudine del marangone, vuole addirittura che Gerione salisse nuotando per l'acqua tinta; onde poi, tra gli altri, il Betti vide Gerione tenersi mezzo celato nell'acqua, traendo fuor dalla riva soltanto la testa. A questa opinione si oppone tutto il contesto. La figura vien notando per l'aer grosso e scuro, e al cenno di Virgilio *che venisse a proda vicino al fin de' passeggiati marmi, venne e arrivò la testa e il busto.* Riva e proda son dette, non in relazione al fiume, ma al vano del burrato; e il poeta lo chiarisce quando dice che *la fiera pessima si stava su l'orlo che, di pietra, il sabbion serra:* mentre *nel vano tutta la sua coda guizzava.* Dunque, come dai più giustamente si vuole, Gerione sale per l'aere notando *come* in un mare; e perciò il poeta usa le parole *riva* e *proda*, e la similitudine del marangone. E che sia cosí lo mostra la descrizione della discesa di Gerione; il quale *Là ov'era il petto, la coda rivolse.... E con le branche* l'AERE a sé raccolse. Ruota e discende cosí notando, e con le ruote larghe, come gli avea comandato Virgilio (Cfr. SCARTAZZINI, *Comm. lips.*, I, 180-1).

fa Nembrotte; al quale non dicono nulla, perché sarebbe inutile (XXXI, 79-81); onde fanno piú lungo viaggio a sinistra. Ma se, per esser posti giú, adulano e lusingano Anteo, col promettergli fama, neppur con questo ottengono nulla: anzi par che il gigante faccia un atto di dispregio; per il che Virgilio, irato, gli rinfaccia la sua bestial superbia, *non torcer lo grifo* (Scart., *Com. lips.*, I, 380), e nel ripetergli la lusinga, aggiunge gravemente: « Ch'ei vive, e lunga vita ancora aspetta, Se innanzi tempo *grazia* a sé nol chiama ». Alle quali parole Anteo in fretta li prende, non solo allettato dalla lusinga, ma insiem nel sentir che Dante è degno della *Grazia divina.* Il qual miscuglio di sentimenti, nel gigante, deriva da ciò, che, oltre all'esser custodi, sono essi peccatori puniti (come in Virgilio),[1] i quali desiderano aver rinfrescata la fama del mondo. Questo episodio riceve lume da quel de' Centauri (XII, 55 e segg.); ove, appena che scendono, i Poeti son minacciati da Nesso, a cui Virgilio volge acre rimprovero, dicendo di voler rispondere a Chirone; a cui spiega come Dante venga per *Grazia divina.* Lo stesso accade qui, ove a Nembrot Virgilio non risponde; ma parla ad Anteo; a cui, sdegnato, nomina appunto la *Grazia*, della qual Dante è fatto degno: e cosí è obbedito! E tanto facilmente, invece, tratterebbe con Gerione, il custode piú terribile dell'Inferno?[2] Infatti, appena gittata la corda, ecco per l'aer grosso e scuro salir una figura. E Virgilio non l'accarezza nemmeno con lo sguardo, ma dice a Dante « *Ecco la fiera* ecc. » *Ed accennolle che venisse a proda;* e quella *sozza imagine di froda* obbedisce prontamente. Qui abbiamo evidentemente una superiorità di Virgilio, della Ragione, che, pur descrivendo con dure parole quella fiera, comanda ad essa con un cenno di appressarsi; e quella obbedisce umile, senza protestare, senza adirarsi, come obbedisse veramente ad un comando superiore. Eppure stava a lei d'impedire il viaggio, non obbedendo; perché già sapeva trattarsi d'un vivo. Tutto, dunque, è l'effetto della corda, che le è stata gittata. Or qual è questo effetto, se per altri custodi del basso inferno non sono bastate le dichiarazioni di Virgilio? Ed ora una semplice corda farebbe piú che quelle? Deve aver, dunque, un qualche valore. Non può credersi che valga il fango gittato a Cerbero, perché, credendola tale, la corda sarebbe il simbolo di un vizio: ciò che si è dimostrato assurdo. Infine, non si capisce, come essa corda agirebbe efficacemente su Gerione. Si potrebbe opporre che Virgilio, ravvolgendo la corda in forma di raggiro fraudolento, lo chiamasse adulandolo. Ma questa ipotesi è inammissibile. Prima di tutto, Gerione è il custode di un cerchio, e quindi sarebbe il solo custode dell'Inferno obbediente ad una semplice finzione adulatrice, lui che è il piú fiero di essi! Eppoi, che cosa sarebbe questa finzione adulatrice espressa per mezzo della corda, che già cingeva il corpo di Dante? Mostrar di esser suo seguace? Ma se il cingolo di purità resta sempre tale, come mostrar di esser suo seguace, se non con l'esprimer,

[1] Cfr. *Atene e Roma*, anno I, n. 1, p. 15 e segg. - *Rassegna bibliografica*, VIII, 30.
[2] Cfr. *Purgatorio*, XXVII, 22-24.

con quella corda ravvolta, che quel cingolo fu una frode, cadendo perciò nella spiegazione già rigettata? Oppure ingannar la frode col farle creder ad un peccato non vero? Ma allora, dovendosi trattar di un peccato simulato, perché ricorrere a quello, e non ad altro piú grave per Gerione, per farlo meglio obbedire, visto che era il piú tristo dei custodi? Ma questo è un ragionamento tutto soggettivo, che non ha base sicura nel testo; perché, quando appare Gerione, non c'è ombra d'inganno o d'adulazione da parte di Virgilio, almeno per seguitar l'effetto della corda: invece Virgilio è cosí severo contro quel mostro! Inoltre, si avrebbe sempre la sola spiegazione allegorica; perché, anche ammettendo l'inganno a Gerione, costui, vedendo una corda reale, avrebbe capito che si trattava d'un vivo, e non sarebbe accorso, credendo di trovare un peccatore del suo cerchio; ma avrebbe cercato d'impedire, in qualsiasi modo, la reintegrazione di quello. Siam sempre alle solite difficoltà! Non potendo, per tali ragioni, ammettere una tale finzione (la quale non avrebbe neppure impedito che Gerione si avvedesse di tutto, appena salito, e quindi mandasse a monte il tranello; né spiegherebbe, neppur essa, la sommissione totale a Virgilio di una fiera così terribile) bisogna, per conseguenza, pensare ad un significato profondo e grave della corda; la quale, pur manifestando a Gerione che si trattava di un vivo, che traversava il regno della morta gente, valga per esso una rivelazione sicura, che chi la gettava veniva al viaggio per divina volontà, alla quale era necessario, senza la minima protesta, di obbedire. Infatti, Gerione aspetta che vengano a lui quei due, in atteggiamento sí di fraudolenza, ché tale è la sua natura; ma non di uno risoluto a resistere, perché ha già obbedito sommesso al cenno della corda. Ma, oppone il Bertier, c'è bisogno di un discorso di Virgilio, perché Gerione conceda *i suoi omeri forti.* Vero; ma Gerione aveva obbedito, era salito ed aspettava che quel comando gli fosse precisato da colui, che con tanta autorità lo avea fatto salire. Infatti, se qui, come coi demoni, Dante non ode le parole di Virgilio a Gerione, però qui, a differenza di colà, ove le parole non bastarono e fu bisogno dell'intervento del Messo, qui, al ritorno, Dante trova il duca salito *già sulla groppa del fiero animale.* Vuol dir che gli è stato facile persuaderlo, dopo l'effetto del gitto della corda, per cui sale cosí obbediente; e Virgilio lo comanda sempre imperiosamente (*Gerion, muoviti omai* ecc). Perciò, dovendo Gerione adempir due voleri, permettere, come ogni custode, il viaggio, non solo, ma portarli esso stesso al fondo del burrato; Virgilio si serve prima della corda, per indicare il volere divino di quel viaggio, per far salire presto ed obbediente Gerione: ma poi gli spiega con parole la necessità che esso li porti in groppa giú, con gran comodità e posatezza.

La corda, dunque (pur ritenendo fermo il significato di cingolo di purità), qui gettata dalla ragione alla frode, dovrà ad essa indicare il volere divino, col mostrarle una vittoria della divinità sull'Inferno, come fa il Messo coi demoni, affinché cessi la voglia a Gerione di disubbidire, come a quei demoni, e lo faccia salire umile ed obbediente, *sicuramente,* al cenno di Virgilio. Ho detto *sicuramente;* perché Virgilio è sicuro dell'effetto della corda: il che non sarebbe, se si trattasse di qualsiasi altra

delle ipotesi esaminate; perché ci sarebbe sempre il dubbio che Gerione non obbedisse. Invece Virgilio sicuramente dice a Dante (XVI, 121-2): *Tosto* verrà di sopra Ciò ch'io attendo. Il che, se si bada, è qualche cosa, che esprime maggior fiducia, che non la speranza nella venuta del Messo del cielo [1] (IX, 7-9): « Pure a noi converrà vincer la punga, Cominciò ei; se non.... Tal ne s'offerse.... Oh quanto tarda a me ch' altri qui giunga! »; dove il dubbio pur trova il mezzo di far capolino! Per conseguenza la corda deve avere un altissimo significato. E che sia cosí si vede da questo, che Dante, se si fosse trattato di un significato, come quello messo innanzi da tutte le altre opinioni, avrebbe potuto usare altro mezzo, o far anche trovare Gerione su l'orlo del burrato, come tutti gli altri custodi. Se, invece, unico fra essi, lo fa stare al fondo, per chiamarlo con la corda (la quale, per questo, deve vincere una difficoltà piú grave, com'è quella di farlo salire dal fondo, ove si trova, obbediente e sommesso); è necessario che ad essa abbia dato un altissimo significato, simile quasi alle parole del Messo ai diavoli, che a quelle si acchetano, senza piú protestare. E cioè il significato di una vittoria sull'inferno della divinità, pel cui volere Dante imprese il viaggio.

Questo profondo significato della corda apparirà evidente, quando avremo ben chiarita la figura di Gerione.

III.

Chi sia il Gerione mitologico e quali scrittori abbian di lui parlato e come, lo Scartazzini riferisce nella nota al v. 1° del c. XVII. Non tutti, però, che trascura qualche altro luogo di Seneca, un luogo di Claudiano e il passo piú importante di Virgilio, del VI libro dell'*Eneide*, citato pur da Pietro e che spiega la presenza di Gerione nell' Inferno dantesco. Ma non tutti quegli scrittori noi possiamo dire conosciuti da Dante: bisogna, quindi, escludendo i greci, scegliere pur fra' latini. Fra' quali, escludendo Lucrezio e Silio Italico, e trascurando Plauto, che non importa al nostro scopo, Orazio, lo chiama (*Carm.*, II, 14, 7): « *ter amplum Geryonem* »; Ovidio (*Heroid.* IX; 91-2): « *Prodigium triplex.... quamvis in tribus unus erat* »; Virgilio (*Aen.*, VIII, 202): « *Tergemini Geryonae* » e (VI, 289) « *forma tricorporis umbrae* »; Seneca (*Agam.*, 841). « Geryonae triformis »; (*Herc. Furens*, 231): « *Inter remotos gentis Hesperiae greges Pastor triformis....*; (*id.* 487): « *Nec unus una Geryon victus manu* »; e Claudiano (*In Ruf.*, I, 294): « Hoc neque Geryones triplex ». Dunque, Orazio e Virgilio ci parlan chiaro di un essere di tre corpi: dubbia è l'espressione di Claudiano, e anche quella di Ovidio: Seneca soltanto usa la parola *triforme,* che poteva essere interpretata come di tre forme, anziché di tre corpi. Senonché, il passo piú importante di Seneca, quello dell'*Agam.* (836-41), spiega come fossero tre fratelli in un petto (« *Geminosque fratres pectore ab uno Tria monstra natos, stipite incusso fregit insultans: duxitque*

[1] Vedremo in séguito perché.

ad ortus Hesperium pecus, *Geryonae spolium triformis* »). Né potrebbe confondersi con Gerione l'accenno precedente all'idra lernea (« *Morte foecundum domuit draconem* »), benché in uno stesso periodo. Questo però è lavoro di fantasía : il certo è che Dante pose Gerione come custode all'*Inferno,* perché tale, insiem con altri mostri da lui già presi, lo trovava (come accortamente notava il Buti: I, 461) nell'Inferno virgiliano (*Aen.*, VI, 285 seg.):

> Multaque praeterea variarum monstra ferarum,
> centauri, in foribus stabulant, Scyllaeque biformes
> et centumgeminus Briareus ac bellua Lernae
> horrendum stridens flammisque armata Chimaera
> Gorgones Harpyaeque et forma tricorporis umbrae.

Perché qui si trova *Scilla biforme*, poté forse interpretar Dante anche il *tricorporis* per triforme, guidatovi dalla stessa parola usata da Seneca? È un timido dubbio, a cui mi spinge Pietro; il quale dice (182): « Geryon fuit rex quidam in Hispania dictus tricorpor, quia tria regna habebat, vel propter eius fraudem, quae tripliciter committitur.... Et ex hoc auctor eum fingit tripartitum ». Gli antichi non si mostrano meravigliati di questo cangiamento; neppure lo stesso Buti, che si mostra meglio informato su questo fatto (I, 460-1); perché riporta le spiegazioni di quella forma di tre corpi e un'anima, o di tre corpi e tre anime, o addirittura di tre fratelli, senza notar quel cangiamento; anzi par che lo trovi relativo alla figura mitologica. Ma sembra che l'interpretazione dantesca fosse comune nel medio evo; poiché in un celebre libro, nello *Speculum historiale* (lib. sec., cap. XCIIII: *De fabulosis portentis*), si legge: « .... Gerionem regem hispanie *triplici forma* praeditum fuerunt enim tres fratres tante concordie ut in tribus corporis quasi una anima esset.... ». Ad ogni modo, essendo soltanto certo che da Virgilio abbia preso Dante la presenza di Gerione nell'Inferno; poiché la leggenda (che le *Chiose anonime* dicono affermata da Odorigo arcivescovo) riportata da quasi tutti i commentatori antichi, consideravalo come fraudolento; Dante ne fece il custode dei fraudolenti, *l'imagine di froda*. E poiché, come notava il Buti, con l'Ottimo e l'Anonimo, il primo ad usar la frode fu Lucifero; Dante volle a Gerione dar la forma del primo serpente ingannatore. Ma qual era questa forma? Gli antichi, specialmente il Buti, a torto affermano che il *Genesi* pone che Lucifero andò a tentare i nostri primi padri in questa prima figura, col volto virgineo e con l'altro fusto di serpente. Questa è opinione di qualche interprete biblico; poichè il *Genesi* (III, 1) dice semplicemente: « *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus* », dove gli espositori quasi d'accordo, veggon nel serpente Lucifero; ma dissentono sulla forma, in cui potette presentarsi a Eva.[1] V'è però un'opinione, su cui dobbiamo fermar la nostra

[1] Poi vederne le opinioni tutte in R. P. Corn. Cornelii A Lapide S. I. *Commentaria in Genesim*, cap. III, v. I.

attenzione: quella che C. A. Lapide riporta come del venerabile Beda, di Dionys. Carthus. e Histor. Scholast. e di s. Bonaventura *(In 2 distinct. 21)* e di Vinc. di Beauvais nello *Speculum historiale:* « Serpentem hunc fuisse draconem pedibus insistentem, facie virginea, tergo vario instar iridis fulgente.... ». Confesso però che nello *Speculum historiale*, (lib. II, cap. XLII : *De primo statu amborum et lapsu in peccatum*) non ho trovato questa opinione; né in s. Bonaventura, che si riporta al venerabile Beda, e che dice : (*In sec. lib. sent.: comm. in dist. XXI: De primorum parentum tentatione facta a diabolo:* art. I, q. II): «.... concessum est sibi corpus serpentis, quod tamen habebat faciem virginis, sicut dicit Beda, et reliquum corpus erat serpentis, ut sic ex una parte posset latere, ex altera dephehendi ». Non siamo al dragone, ma ad un serpente con faccia di vergine (come dissero gli antichi commentatori danteschi), e che nasconde il corpo, ad ingannare gli uomini. Ma Lucifero in forma vera di dragone vien chiaramente presentato dall' *Apocalissi*, che si riferisce al *Genesi* (cap. XII, 9): « *Et proiectus est draco ille magnus,* SERPENS ANTIQUUS, *qui vocatur diavolus, et satanas, qui seducit universum orbem* ». A nessuno certamente sfuggirà l'importanza di questo passo di s. Giovanni, che, presentando il diavolo in forma di dragone e riferendosi (come meglio vedremo altrove) all' antico serpente, che primo ingannò Eva, potette far sorgere nell' animo dell'Alighieri l'idea di rappresentar la frode, personificata in Gerione, in forma del dragone apocalittico, che era lo stesso serpente antico, il primo fraudolento. Il dragone poteva ben servire al concetto dantesco. Ecco come ne scrive B. Latini *Le Tresor* ed. Chabaille, livre I, part. V, chap. CXLII : Dou DRAGON): « Dragons est li plus grans serpens de touz, et une des plus granz bestes dou monde, qui habite en Inde et en Ethiope, où il a tozjors grant esté. Et quant il ist de son spelonque il court parmi l'air si roidement et par si grant aïr, que li aïrs reluist après lui autressi comme feu ardant. Et il a une creste et une bouche petite où il a pertuis overs, par où il atrait son aspirement et sa langue; et sa force n'est pas en sa bouche, mais en sa coe dont il nuit plus par batre que par navrer. Et il a si grant force que nuls.... ». Un dragone, dunque, sarebbe Gerione, poiché col dragone ha concordi le sue proprietà. È un gran serpente, corre rapidamente (onde Virgilio raccomanda a Gerione: Le ruote larghe e lo scender sia poco), e piú che con la bocca nuoce con la coda (sí che la coda non possa far male). E sarebbe proprio il dragone, di cui prese forma Lucifero e sotto di cui lo rappresentano le sacre carte? Questo verrà confermato dall' esame di vari luoghi dell'*Apocalissi*, col commento di s. Tommaso, il quale era certamente presente all'Alighieri, nell'interpretar quel libro sacro.

Lo Scartazzini citò *(Comm. lips.)*, per la figura di Gerione, il cap. IX dell'*Apocalissi*, precisando in seguito la somiglianza con l'*Angelo dell'abisso (Encicl.* e *Comm. min.).* Infatti due dati della figura si trovano in quello (cap. IX, v. 7): « Et similitudines locustarum similes equis paratis in praelium....; et facies earum tanquam facies hominum. — 9: Et habebant loricas sicut loricas ferreas.... — 10: Et habebant caudas similes scorpionum et aculei erant in caudis earum.... » E prima è detto (v. 3) :.... et data est illis potestas, sicut habent potestatem scorpiones terrae »; E poi 11 : « Et

habebant super se regem angelum abyssi.... ». S. Tommaso cosí spiega le locuste:[1] «.... idest alii haeretici pseudopraedicatores.... idest alii haeretici procreati sunt ». E spiega la potestà data loro *sicut habent potestatem scorpiones terrae,* qui habitant in terra. Scorpio habet blandam et mitem faciem ita ut facile habeas animum tangendi; sed cauda latenter pungit acerrime appropinquantes.... Item quando scorpio tangit, non sentitur, sed post, quando diffunditur venenum..... ». Abbiamo qui *la venenosa forca,* Che a *guisa di scorpion* la punta armava (come l'*Apocalissi* dice *similes scorpionum*); e già abbiamo la frode nella mite e blanda faccia, *tanquam facies hominum* (La faccia sua era faccia d'uom giusto....). E spiega le parole: « *Et cruciatus eorum, ut cruciatus scorpii quum percutit hominem* », così: «.... pugnando occulte et graviter; et ideo vocatur percussio:.... Scorpio occulte percutit cauda, facie blandiendo... Haec est autem gravissima persecutio, propter quod dicitur *Prov. 27. Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta odientis oscula* ». E spiega « *Et facies earum sicut facies hominum* » così: « Quia homo est animal rationale et natura mansuetum, et ipse homo cognoscitur per faciem esse homo: sunt tamen intus crudeles. Unde sunt Syrenae quae habent vultum virgineum, et tamen sunt animalia irrationalia ». « *Et habebant loricas, sicut loricas ferreas.* Glossa, *idest corda obstinata, quae sagitta veritatis non penetrat;* quasi dicat: corda dura habebunt, quae ita obstinata erunt, ut veritas ea non penetret: unde comparabilia erunt loricis ferreis: *Iob. 41. Corpus eius ut scuta fusilia* (si noti, per ora, questa citazione). Vel habebunt loricas, idest sententias quibus se armant, sicut lorica ferrea est forte munimentum. Multae autem rationes multipliciter *involutae sunt diversae maculae* in his loricis (Lo dosso e il petto ed ambedue le coste Dipinte avea di nodi e di rotelle) ». « *Et habebant caudas similes scorpionum,....* unde dicitur de diabolo *Iob. 11. Caudam suam stringit quasi cedrum* (Si noti ancora quest'altra citazione di Iob).... Vel caudas similes habebunt scorpionum, idest dolosas sententias, quibus latenter laedent animas, licet in facie blandiantur; et in his caudis sunt aculei, idest punctio venenosa, et mortifera *nisi caveatur.* (Si che la coda non possa far male) ». Miglior commento non si potrebbe avere ai versi danteschi; ed io credo inutile rilevar come i caratteri di Gerione risultino evidenti e spiegati da S. Tommaso. Ma, si può opporre, qui si tratta degli eretici. Vero. Ma in seguito: « *Et habebant,* illae locustae praemissae, *Regem,* scilicet diabolum, per quem possunt praedicta.... » E poiché S. Tommaso già ha posto in relazione le locuste con ciò, che del diavolo dice *Iob;* il *Rege dell'abisso,* cioè il diavolo, avrà anche la loro forma.

La stessa figura vede s. Giovanni sotto altra forma (cap. IX, 17): « Et ita vidi equos in visione.... 19: Potestas enim equorum in ore eorum est, et in caudis eorum: nam caudae eorum similes serpentibus.... et in his nocent ». Dove s. Tommaso annota «..... Sunt vel erunt *similes serpentibus*, quia scilicet venenum erroris latet in eis et astute student ad immittendum. Et in sententiis varii sunt.... Alia litera habet *Dra-*

[1] DIVI THOMAE AQUINATIS, *Commentaria in Apocalypsim Beati Ioannis Apostoli.*

conibus, qui scilicet occulte insidiantur: *Isa. 55. Absorbuit me quasi draco....* » Qui si ha, dunque, il serpente, anzi il *dragone*, come insidiatore fraudolento. E sotto questa forma appare direttamente il demonio nella quarta visione (cap. XII). 1. « Et signum magnum apparuit in coelo: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius.... - 3: Et visum est aliud signum in coelo: et ecce draco magnus rufus habens capita septem, et cornua decem; et in capitibus eius diademata septem; 4: Et cauda eius trahebat tertiam partem stellarum coeli, et misit eas in terram; et draco stetit ante mulierem quae erat paritura, ut cum peperisset, filium eius devoraret.... 7: Et factum est praelium magnum in coelo: Michael et angeli eius praeliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli eius: - 8: Et non valuerunt.... - 9: Et proiectus est *draco ille magnus, serpens antiquus,* qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem; et proiectus est in terram, et angeli eius cum illo missi sunt ». Lasciando star che qui il drago, per una figurazione simbolica, ha sette teste; il certo è che il *serpente antico*, imaginato da S. Bonaventura e da altri, come fraudolento con testa di donna, è qui detto chiaramente *dragone.* Ed è il diavolo, lo stesso *Angelo dell' abisso,* re delle locuste, la cui figura abbiam vista somigliante a Gerione. Or ecco il commento di S. Tommaso. La donna è la chiesa militante; ma allegoricamente è pur la Vergine, contro il di cui parto combatte il dragone. « *Et ecce Draco*, scilicet diabolus fortis, astutus. Nomen enim draconis dicit fortitudinem; quia draco cum astutia fortitudinem habet: unde dicitur draco, hoc est diabolus, pugnare cum Michaele: *Iob. 41. Non est potestas super terram* etc. Item draco dicit astutiam: unde Augustinus *in quod sermon. Leo aperte irascitur, draco occulte insidiatur. Magnus* propter magnitudinem utriusque: *Ezechiel.* 29. *Ecce ego ad te draco magne, qui cubas in medio fluminum.* (Abbiamo qui Gerione forte [Che ne conceda i suoi omeri *forti*] e grande [Io m' assettai in su quelle *spallacce*]). *Rufus,* idest saevissimus. Color enim rufus signat crudelitatem in effusione sanguinis, idest in interfectione spirituali: *Ioan. 8. Ille homicida erat ab initio* (Dante dice Gerione *fiero* animale, bestia *malvagia*). *Et cauda eius*, idest *deceptio fraudulenta,* qua celant vitia, et vitiorum incommoda, sicut cauda celantur turpia.... *Et draco.* Hic ostenditur aviditas hostis impugnatoris, qua sitit devorare fideles. *Et draco,* quasi dicat, ita fortis est draco, et iam multos seduxit, et sua potestate confisus, et experientia edoctus, adhuc sitit bonos pervertere: et hoc est, *Et draco,* idest diabolus, cum fortitudine et veneno malitiae, habens insidiosam astutiam (son gli attributi di Gerione). *Stetit.* Per hoc notatur mora et aviditas nocendi: inde Augustinus 2. *lib. de Civ. Dei: Daemones semper sunt ad decipiendum vigilantissimi.* (È la posizione di Gerione.... Cosí la fiera pessima *si stava*). *Filium eius,* scilicet spiritualem: *Devoraret,* idest ad peccatum traheret: tenet similitudinem draconis, qui devorat. Per hoc patet quod in principio cum quis inchoat bene agere, diabolus sitit eum devorare ». E spiega lo *stetit* «.... secundum affectum in malo.... et sic dicit affectum intentum et sitibundum ad malum; et sic accipitur hic ». Di qui si vede che la positura di Gerione è naturale, abituale: ma Dante non accenna all' atto di cui qui si parla; cioè tentar con la bocca, movendo la

frode prima con le labbra. Se ciò in Dante non avviene, deve essere per una potente ragione: la quale indagheremo.

Il figlio partorito, contro di cui il drago insidia, è il Cristo, che fu rapito in cielo al Padre, e contro di cui il drago non valse. « Dicit igitur, *Et mulier*; quasi dicat: Talem filium peperit mulier, cui draco insidiabatur, et per auxilium huius filii, *Mulier*, idest ecclesia.... *fugit*, volens cavere insidias et nocumenta draconis (Si noti, di grazia, e si ricordi ciò) ». E la lotta con gli angeli è cosí commentata: « Dicit igitur, *Et factum est*, postquam filius ad coelum est raptus. Post passionem enim videns se diabolus ab electis foras eiectum, studuit nocere homini; maxime autem post ascensionem quando vidit fidem praedicari. *Praelium*, scilicet illud de quo sequitur: quia Michael et eius angeli pugnant cum diabolo et daemonibus, ad protegendum homines.... Nota igitur quod praelium, quod vidit beatus Ioannes, signat bellum quoddam inter sanctos angelos et malignos circa humanam salutem, quod durat a passione Domini usque ad finem mundi.... Michael: huic adscribitur pugna, quia ipse est princeps ecclesiae.... *Et angeli eius*, scilicet minores qui ecclesiam tuentur et custodiunt: *Praeliabantur*, idest praeliantur cum dracone, idest cum diabolo per MALITIAM VENENATO, ET AD VENENANDUM ASTUTO.... *Et draco*, idest diabolus: Pugnabat, idest pugnat. Quod enim Ioannes tunc vidit, signat illud quod a passione Christi fit usque ad finem mundi. *Et angeli eius*, idest alii angeli apostatae ei subiecti.... *Et non valuerunt*, idest invalidi sunt contra adiutoria bonorum angelorum, idest resistere eis non possunt.... *Et proiectus est.... Draco ille*, scilicet diabolus draco, per violentiam: *Magnus*, propter malitiae vehementiam: *Serpens*, propter astutiam: 2 *Cor. 11. Timeo ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate quae est in Christo.* (Si noti questa citazione che mostra la correlazione fra il draco di S. Giovanni e il serpente del *Genesi*, per l'astuzia fraudolenta; e si tenga presente per lo innanzi). *Antiquus* propter experientiam. Et ideo cavendum est ab eo, qui expertus est, et exercitatus in malitia.... *Qui seducit*, idest decipit, seorsum ducens, idest separans a Deo et statu salutis: *Universum orbem*, quantum ad reprobos, qui sunt maior pars orbis (Ecco colei che *tutto il mondo* appuzza).... Potest et haec proiectio intelligi de damnatione. *Proiectus est*, idest proiicietur, scilicet in infernum.... ne de caetero aliquem possit tentare. Tunc in perpetuum detrudetur cum daemonibus in profundo inferni: unde Gregorius: *Immanissima bellua* (fiera pessima, bestia malvagia di Dante) *ante iustorum oculos....* ». Si obbietterà che non può usar violenza, che non seduce tutto l'orbe, dice S. Tommaso, quia multi sunt quos Dominus ab eo custodit. Ma si risponde che altro è violenza propriamente detta, e ciò non possono i demoni: alio modo potest dici large, et minus proprie, ut eum per terrores, et importunas ac longas tentationes et huiusmodi tentant hominem; ....Iuxta hoc dicit Gregorius: *Prius leviter subrepit, postmodum vero etiam violenter rapit.* Ad aliud dicendum, quod aliter iudicantur vocabula quantum ad locutionis significationem, aliter quantum ad loquentis acceptionem. Quod ergo dicitur *Universum orbem* intelligitur quantum ad reprobos qui sunt maior pars

orbis, ut dicit Glossa. Non tamen sine causa sic dicitur. Per hoc enim ostenditur nequitia diaboli, qui fere TOTUM MUNDUM decipit (Che TUTTO IL MONDO appuzza).

Altra volta, commentando un passo del c. XVI (13: *Et vidi de ore draconis....*) S. Tommaso dice: « Ipsè autem diabolus draco dicitur, propter venenum malitiae, et propter dolum astutiae, quia draco occulte insidiatur ».

Il che spiega ancora la figura data da Dante a Gerione.

Il cap. XVII, mostra la meretrice seduta sulla bestia; e l'angelo dice a S. Giovanni: « *Bestia quam vidisti* ecc. »; e S. Tommaso commenta: « supra eodem, hic est diabolus bestialis et crudelis: *Fuit*, scilicet, in magna potestate, ante adventum Christi: tunc enim multum dominabatur.... *Et non est,* in illo dominio potestatis post adventum Christi: quia, sicut dicit Glossa, nato Christo, ius perdidit, scilicet per passionem Christi incarnati.... *Et ascensura est*, idest ascendet, idest elevabit se bestia haec, idest diabolus, ante finem mundi, tempore antichristi, in magnam potestatem. *Ascensura*, inquam, *est*, *De abysso*, idest de peccatoribus profundis et tenebrosis in vitiis: nunc enim latet in multis impiis; sed tunc aperte saeviet in fideles.... *Et in interitum ibit*, idest in damnationem aeternam, in die iudicii, quando detrudetur in aeternum supplicium.... ». Del quale si tratta nel cap. XX, 1: « Et vidi angelum descendentem de caelo, habentem clavem abyssi, et catenam magnam in manu sua. — 2. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas, et ligavit eum per annos mille. — 3. Et misit eum in abyssum, et clausit, et signavit super illum ut non seducat amplius gentes, donec consummentur mille anni: et post haec oportet illum solvi modico tempore ». E S. Tommaso commenta: « Hic ostenditur ipsa ligatio diaboli; et quia est nunc ligatus, quod tamen solvetur, ideo primo ostenditur eius ligatio facta per Christi passionem; secundo eius solutio futura ante mundi consummationem.... Dicit igitur, *Et apprehendit,* scilicet angelus, idest Christus, hoc est malitiam tenuit, ne in actum procederet quantum vellet, sicut post exprimit in verbo ligandi. Vel *Apprehendit*, idest diabolum peccasse, in procuratione mortis suae manifestavit cohibendo ipsum. *Draconem*, idest diabolum; quem sic vocat propter violentiam, quia draco est genus serpentis violenter opprimens: *Serpentem*, per astutiam: *Genes.* 3. *Serpens erat callidior* etc. Antiquum, per consuetam nequitiam; *Qui est diabolus*, per deiicientem superbiam, quia propter superbiam cecidit. Diabolus autem interpretatur deorsum fluens. *Et Satanas*, per incitantem malitiam: Satanas enim interpretatur adversarius: *1. Petr. Adversarius vester diabolus circuit quaerens quem devoret. Et ligavit eum*, idest potestatem eius coercuit NE NOCEAT ELECTIS, QUANTUM ANTE EIUS ADVENTUM. Gregorius *super hunc loc. Potentia divinae dispensationis adstringitur, ne inquantum nocere valet effroenetur.* Et misit eum in abyssum... » Ma, si domanda S. Tommaso, « nonne modo seducit? Respondeo sic, eos qui nolunt bene uti armis sibi a Christo datis, vel quae darentur si vellent; ante passionem autem non habebant homines tanta adiutoria, quia tunc non fuit TANTA GRATIA. Item nec tam efficacia sacramenta,

Item nec exemplum Christi. Item nec passio sua adhuc fuerat. Item ante adventum Christi omnes habebantur ad Limbum.... »[1]

Questo punto è interessantissimo, perché è quasi la conclusione dell'esame, che siam venuti facendo, della figura del diavolo, in confronto a quella di Gerione. Questo evidentemente è un dragone, animale di cui si credeva l'esistenza e i cui caratteri, quali ci son dati da Brunetto Latini, concordano con quelli dati da Dante a Gerione. Ma il serpente ingannatore del *Genesi* è considerato da autori sacri noti a Dante quale un serpente con faccia umana e fraudolento, con attributi concordanti pure con Gerione. Alla cui figura reca molta luce l'*Apocalissi;* in cui il serpente antico è detto chiaramente *dragone*, e il diavolo, sia in figura del re delle locuste, sia in quella propria del dragone, spiega, specialmente nel commento tomistico, la figura dantesca di Gerione. Il quale appare, dunque, nella migliore evidenza, la figura, che assume il diavolo nelle sacre carte, come il *tentatore*, il *malizioso*, il *primo fraudolento* per essenza.[2] Ciò perché, caduto per la superbia nel fondo dell' Inferno, e invidioso del bene dell'uomo, assume quell'*imagine di frode* del serpente dragone, per ingannare e menare a male l'uomo destinato ad occupar la sua sede. E, in tale figura, le sacre carte lo rappresentano come il fraudolento, tentatore degli uomini nel mondo. Ma, se prima della venuta di Cristo, il dragone vagava pel mondo, potente su tutti; dopo di quella e dopo la passione del Cristo, fu preso e legato dalla stessa passione del Redentore, e per mezzo di essa, che portò la Grazia nel mondo, il dragone fu relegato nell'abisso e ristretto nella potestà di tentare fraudolentemente: il che fu veramente *ligatio diaboli.* Non già che non possa tentare; ma non può piú vincere gli eletti, che hanno le armi della Grazia, per la passione di Cristo. Cosí il demonio fraudolento, che prima era sul mondo, tentò persino Cristo, non conoscendone la divinità; ma, preso dall'apparenza della carne, fu vinto e relegato nell'abisso, per opera appunto della Redenzione per la Incarnazione di Cristo. E nel fondo dell'abisso lo troviamo appunto in Dante. Siamo nel piú profondo cerchio infernale, nel vero abisso, prossimo a Lucifero; e se nei vari cerchi infernali incontriamo le varie figure diaboliche, personificanti il vizio in ciascun cerchio punito, bene qui incontriamo la piú fiera e antica sembianza del diavolo, l'imagine nella quale si è incarnato sul mondo, per essere il primo fraudolento, a rappresentar la fraudolenza, posta a guardia dei fraudolenti, che sono i piú diretti suoi seguaci e sono i piú bassi fra i peccatori puniti. Sicché

[1] Piú innanzi, quando si ha la guerra aperta, contro la Chiesa, del serpente, idest diabolus astutus et malitia venenosus, e dell'aiuto dato da Cristo alla Chiesa, S. Tommaso ha detto: « Sed quomodo agit de passione et resurrectione Christi, cum post eam contingant huiusmodi tribulationes? Respondeo. Quia in passione et resurrectione data fuit carnaliter virtus ad sustinendum. Item etsi passio et resurrectio transierunt tempore, manent tamen effectu et virtute ».

[2] Ed ecco perché, essendosi Gerione trasformato nel Dragone, non v'è un minimo cenno, per umiliarlo, di Ercole che lo vinse, come di Teseo al Minotauro. Gli è che il personaggio non è piú quello!

Dante, trovandosi direttamente di fronte al dragone, relegato nell' abisso dalla Redenzione di Cristo; per vincerlo e legarlo, cioè impedirne la potenza su di lui, ha bisogno del mezzo lasciato appunto da Cristo ai fedeli per vincer la tentazione fraudolenta del dragone; e cioè delle armi della Grazia, di cui siamo forniti per la Passione di Cristo. Questo concetto, che si trae dal brano ultimo citato di S. Tommaso, ci aiuta mirabilmente a penetrare il concetto della corda, mediante lo studio di un altro libro sacro, in cui è come la profezia piú evidente e chiara di ciò, che si contiene spiegato nel cap. XX dell'*Apocalissi.*

IV.

Il lettore avrà notato come S. Tommaso, dichiarando alcune proprietà delle locuste e quindi dell'*Angelo dell'abisso,* e della bestia o diavolo, richiami alcuni luoghi del libro di Giobbe; nei quali si parla del *Behemoth* e del *Leviathan,* corrispondenti al nemico infernale e quindi anche al diavolo dell'*Apocalissi.*[1] Sicché al libro di Giobbe, se mai non vi avesse pensato, Dante era rimandato da quelle citazioni di S. Tommaso. Oltracciò, sul libro di Giobbe si ha l'amplissima esposizione di S. Gregorio Magno *(In expositionem B. Iob Moralium* etc.*),* la quale per certo era conosciuta da Dante, specialmente perché ad essa spessissimo si richiama S. Tommaso nella *Summa theologica.* In questo libro di Giobbe, Dio stesso parla a Giobbe (cap. XXXVIII, v. 1): « *Respondens autem Dominus Iob de turbine dixit....* ». Ma prima di parlare, gli grida (*id.* v. 3): « *Accinge sicut vir lumbos tuos* », dove S. Gregorio annota (l. XXVIII, 12) « Scriptura sacra viros vocare consuevit, qui nimirum vias Domini fortibus et non dissolutis gressibus sequuntur.... Ac si aperte diceret: Ego non feminis, sed viris loquor: quia hi qui fluxa mente sunt, mea verba percipere nequaquam possunt. Lumbos vere accingere, est vel in opere luxuriam, vel in cogitatione refrenare. Delectatio namque carnis in lumbis est. Unde et sanctis praedicatoribus dicitur *(Luc.,* XII, 35): *Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae ardentes.* Per lumbos enim luxuria, per lucernas autem bonorum operum claritas designatur ». Di qui si vede come sia giusta l' interpretazione della corda, che Dante avea cinta per seguir la via del Signore; perché, come si vedrà in seguito, nel commento di S. Gregorio (XL, 20), il diavolo ha potestà sull'uomo per mezzo della lussuria. Ancora qualche lume su questo punto. Il Signore dice a Giobbe (XXXVIII, 17): « *Numquid apertae sunt tibi portae mortis, et ostia tenebrosa vidisti?* » Dove S. Gregorio annota (XXIX, 25): « Portae enim mortis sunt potestates adversae.... quia earum fortitudinem moriendo superavit. Quae appellatione quoque alia, tenebrosa ostia vocantur: quia dum per occultationis suae insidias non videntur, deceptis mentibus viam mortis aperiunt. Quae tenebrosa ostia

[1] Cfr. D. Thomae Aquinatis, *In librum B. Iob expositio,* cap. XLI, lectio III.

Dominus videt: quia immundorum spirituum *fraudulentam malitiam* et respicit et premit. Quos nisi ipse nobis necientibus videndo prohiberet, et nil de insidiis eorum mens nostra cognosceret, et eisdem insidiis capta deperiret. Quae tenebrosa etiam nos ostia cernimus, quando SUPERNAE LUCIS[1] radiis illustramur. Unde et per Prophetam dicitur *(Psal.* CXVII, 7): ***Dominus mihi adiutor est, et ego videbo inimicos meos.*** Hostes igitur nostros ipse videt, qui suo eos munere nobis visibiles facit. Vel certe tenebrosa tunc ostia Dominus vidit, cum claustra inferni penetrans, crudeles spiritus percutit, et mortis praepositos moriendo damnavit. Quod idcirco hic non adhuc de futuro, sed jam de praeterito dicitur; quia hoc quod facturus erat in opere, nimirum iam fecerat in praedestinatione.... ».

Qui si mostra come il Signore, morendo, abbia vinte le potestà avverse e scopra e prema la loro *fraudolenta malizia;* la quale noi non possiamo vedere, ossia scoprire, se non con un raggio di esso; quindi, dal concetto generale che Dante non può muovere al viaggio senza il lume della Grazia, deriva il particolare che Dante non può scoprire, cioè vincere la malizia fraudolenta di Gerione, cioè ancora trarlo fuori dal burrato, se non col mezzo di chi morendo lo vinse, cioè di Cristo. Il qual concetto abbiam visto nell'ultimo capitolo esaminato dell'*Apocalissi*, e si vedrà qui meglio chiarito in seguito. Dopo molti versetti, il Signore viene a parlar della tentazione del nostro nemico: per dirla con le parole di S. Gregorio (XXXII, 15): « .... nunc ei cum quo hoste bellum gerat, ostenditur: et vires *fraudesque* illius subtilius indicantur.... ». E dice (cap. XL, 10): « *Ecce Behemoth, quem feci tecum* »; dove S. Gregorio annota (XXXII, 16): « Quem sub Behemoth nomine, nisi antiquum hostem insinuat? Qui interpretatus ex Hebraea voce, in latina lingua ANIMAL sonat. Cuius inferius dum malitia subditur, patenter persona monstratur ». Lasciamo la quistione del vero significato della voce Behemoth:[2] a noi importa che l'interpretazione di S. Gregorio (ANIMAL) trovi (e si vedrà che non a caso) il confronto in Dante (.... In sulla groppa del fiero ANIMALE). Dopo di aver discusso in qual senso il Signore dica *quem feci tecum,* S. Gregorio segue l'esposizione; e al vs. 11 « *Fortitudo eius in lumbis eius, et virtus illius in umbilico ventris eius.* », annota (XXXII, 20): « Seminaria coitus viris in lumbis esse, inesse autem feminis in umbilico perhibetur. Hinc est enim quod Veritas discipulis dicit: *Sint lumbi vestri praecincti* (luogo già richiamato innanzi). Hinc Petrus cum luxuriam a corde restringeret, admonebat, dicens: *Succincti lumbos mentis vestrae....* Quia igitur potestate diaboli, utriusque generis sexus valde ex luxuriae infermitate substernitur, et fortitudo eius in lumbis contra masculos, et virtus illius contra feminas in umbilico perhibetur ».

Qui comincia ad apparire il collegamento ideale tra il freno della carne e il ne-

[1] S. Tommaso la chiama *lumen gratiae:* or se quí abbiamo supernae *lucis,* non deriva da questa la *Lucia* dantesca?

[2] Chi n'abbia voglia, può vederla in R. P. IOANNIS DE PINEDA HISPALENSIS SOCIETATIS IESU, *Commentaria amplissima concionatoria in Iob,* Coloniae Agrippinae, MDCCXXXIII.

mico nostro, che vediamo in Dante. Già prima di parlare il Signore dice a Giobbe *cingiti i lombi,* se vuoi seguir la mia via;[1] ed ora si spiega ciò e il cingersi di Dante nel tentare di salire il colle: perché il demonio ha la sua maggior possanza sulla fragilità della carne. Il verso seguente è quello citato da S. Tommaso, parlando della coda delle locuste: (cap. XL, 12): « *Stringit caudam suam quasi cedrum* ». Dapprima S. Gregorio spiega questo e i versetti seguenti come la potenza dell'anticristo da venire: ed è a notarsi che chiama il *Behemoth* HAEC BELLUA (corrispondente alla *bestia* e alla *fiera* di Dante) e che mette in relazione questa coda con quella del Dragone di S. Giovanni (XXXII, 25): « De hac cauda *Behemoth* istius sub draconis specie per Johannem dicitur: *Et cauda eius* etc. ». Sicché è sempre lo stesso simbolo, che s'asconde sotto il *Behemoth* e il *Dragone*. Indi S. Gregorio dice (32): « .... superest ut nunc quid in hominibus etiam per semetipsum sine homine moliatur, exploremus. Ecce enim dicitur: *Stringit caudam suam quasi cedrum* »: annotando (33): « Prima quidem *serpentis* (ecco dunque chiaramente chiamato il Behemoth) suggestio mollis ac tenera est, et facile virtutis pede conterenda: sed si haec invalescere negligenter admittitur, eique ad cor aditus licenter praebetur, tanta se virtute exaggerat, ut captam mentem deprimens usque ad intollerabile robur excrescat. Caudam itaque quasi cedrum stringere dicitur, quia semel eius in corde recepta tentatio, in cunctis quae subsequenter intulerit, velut ex iure dominatur.... Prius enim quasi consulens blanda ad animum loquitur: sed cum semel dentem delectationis infixerit, violenta post consuetudine pene insolubiliter innodatur. Unde et bene stringere caudam dicitur. Dente enim vulnerat, cauda ligat: quia suggestione prima percutit, sed percussam mentem ne evadere valeat, invalescente fine tentationis adstringit. Quia enim peccatum tribus modis admittitur, cum videlicet serpentis suggestione, carnis delectatione, spiritus consensione perpetratur: Behemoth est prius illicita suggerens, linguam exserit, post ad delectationem pertrahens, dentem figit; ad extremum vero per consensionem possidens, caudam stringit. Hinc est enim quod nonnulli peccata longo usu perpetrata in semetipsis ipsi reprehentur, atque haec ex judicio fugiunt, sed vitare opere nec decertantes possunt: quia cum Behemoth istius caput non conterunt, plerumque cauda et nolentes ligantur.... ». Quantunque qui si tratti della tentazione in generale, pur questo può servir di commento al processo della tentazione fraudolenta dell'*Angelo dell'abisso*, spiegata da S. Tommaso, e che si adatta alla triplice figura di Gerione. Inoltre, di qui può vedersi che, senza comprimer le suggestioni blande della testa, si corre il rischio, nolenti, di esser presi dalla coda. Cosí Gerione, salito sull'orlo, tace: il che vuol dire, come osservai poc'anzi, che gli è impedito il primo passo della frode, cioè la suggestione delle labbra. E questo (bisogna di nuovo notarlo) non ha potuto esser se non l'effetto della corda, come vedremo in seguito.

[1] Cfr. GEREMIA, I, 17: Tu ergo accinge lumbos tuos, et surge, et loquere ad eos omnia quae ego praecipio tibi.

Il testo dice : « *Nervi testiculorum eius perplexi sunt* » ; e S. Gregorio annota (35): « Nervi testiculorum eius sunt pestifera argumenta machinationum. Per ipsa quippe *calliditatis* suae vires erigit, et fluxa mortalium corda corrumpit .... horum testiculorum nervi perplexi sunt, quia suggestionum illius argumenta implicatis inventionibus illigantur ». Questo può servir di commento ai nodi, di cui è dipinto Gerione e che i commentatori spiegano con gl' inviluppi di parole, che usa il fraudolento, e la mira che ha sempre d' inviluppare e illaqueare altrui (Scartazzini, *Comm. lips.*, I, 172). Al verso 13 : « *Ossa eius sicut fistulae aeris* », S. Gregorio annota (40): « Quid per ossa Behemoth istius, nisi consilia designantur? Nam sicut in ossibus positio corporis roburque subsistit, ita in *fraudulentis consiliis* tota se eius malitia erigit ». « *Cartilago eius quasi laminae ferreae* » (45): « Quid enim per cartilaginem, nisi simulatio eius accipitur? Cartilago namque ossis ostendit speciem, sed ossis non habet firmitatem.... Hostis enim nostri malitia tanta se arte palliat, ut plerumque ante deceptae mentis oculos culpas virtutes fingat.... ». Di qui si può trarre un lume sul modo usato da Dante nel far che Gerione porti sul dosso dipinte le rotelle, non già effettivamente vere, [1] con la stessa malizia delle cartilagini del Behemoth, quasi *lamine ferree,* a simular una consistenza che esse non hanno. Insomma, io sono lontano dal credere che tutto questo spieghi *direttamente* il Gerione dantesco ; ma credo che ne lumeggi l' idea. Intanto il necessario per noi è l'accertarci che il *Behemoth* sia tutt'uno col serpente tentatore d' Eva, con l'*Angelo dell'abisso* e col *Dragone* dell'*Apocalissi,* col quale abbiam visto confrontarsi il Gerione dantesco. Le seguenti indagini nel libro di Giobbe ce ne daranno la diretta certezza. Dice S. Gregorio (XXXIII, 16): « Sed quia Behemoth iste per varia fraudum argumenta distenditur ; adhuc adiuncto et alio nomine notatur : nam subditur (v. 20]: *An extrahere poteris Leviathan hamo?* » Dove S. Gregorio annota (XXXIII, 17): « Leviathan quippe Additamentum eorum dicitur. Quorum videlicet, nisi hominum?... Potest quoque Leviathan etiam per irrisionem vocari. Primo quippe homini persuasione callida divinitatem additurum se perhibuit, sed immortalitatem tulit.... » Che cosa indichi veramente la parola Leviathan, non spiegan d'accordo gl' interpreti. Qual sia il vero suo significato può vedersi nell'opera del De Pineda (tomus II, p. 651 e segg.): « Est que nomen deductum ab hac ipsa radice *Lavah,* quod est copulare, et *Thanin,* idest, SERPENS AUT DRACO, quasi dicat, *Draco copulans sibi,* aut copulatus aliis, aut habens in se copulationem.... ». Ma non di questo poteva occuparsi Dante ; bensí del significato, che dànno a Leviathan i Santi Padri ; i quali, come si è visto in S. Gregorio, lo spiegano quasi *Additamentum eorum.* Però il De Pineda mi avverte : « In sacris libris quinquies legitur hoc nomen, ter nomine originali retento : Job, III, 8, et hic ; Isa. XXVII, 1 ; bis *Draco,* aut *serpens :* Ps., LXXIII, 14, CIII, 27 ». In questi luoghi, dunque, l'originale ebraico ha *Leviathan,* ma la volgata ha tre volte questo nome, due quello di Draco. [2] I due luoghi dei Salmi sono i seguenti : (LXXIII, 14):

[1] E anche l'APOCALISSI dice: « .... habebant loricas, *sicut* loricas ferreas.

[2] La versione dei settanta ha sempre « δράκων ».

« *Tu confirmasti in virtute tua mare, contribulasti capita draconum in aquis* » (CIII, 28): « *Draco iste, quem formasti ad illudendum ei....* ». Ma questi non han nulla da rivelarci del concetto, che Dante potette farsi del *Leviathan*, se non quel *Draco*, in cui S. Agostino vede certamente il demonio. Ma importante è il luogo d'Isaia (XXVII, 1): « *In die illa visitabit Dominus in gladio suo duro, et grandi et forti super Leviathan,* SERPENTEM VECTEM, *et super Leviathan* SERPENTEM TORTUOSUM, *et occidet* CETUM, *qui in mari est....* ». Dove S. Girolamo vede la rovina del demonio alla fine del mondo, o la distruzione del suo impero alla morte e alla Resurrezione di Gesú Cristo. Quello stesso, di che si tratta nell'*Apocalissi* e si tratterà nel luogo in esame di Iob. Dunque, oltre che col nome di Behemoth (che S. Gregorio ha chiamato già serpente e confrontato col Dragone di S. Giovanni) il Leviathan è proprio considerato come serpente, perché cosí lo chiama Isaia; il quale profetando lo stesso che S. Giovanni, mostra la correlazione del *Leviathan* col *Draco* dell'*Apocalissi.* E vedremo che anche S. Gregorio come tale lo considera. Ecco intanto i caratteri del Leviathan (cap. XLI, v. 4): « *Quis revelabit faciem indumenti eius? Et in medium oris eius quis intrabit?* » Dove S. Gregorio annota (XXXIII, 44-5): « Leviathan iste aliter religiosas hominum mentes, aliter vero huic mundo deditas tentat; nam pravis mala quae desiderant, aperte objicit: bonis autem latenter insidians, *sub specie sanctitatis* illudit... istis vero velut extraneis cuiusdam *quasi honestatis praetextu se palliat,* ut mala quae eis publice non valet, tecta *bonae actionis velamine* subintromittat. Unde et membra eius saepe quum aperta nequitia nocere non possunt, *bonae actionis habitum* sumunt: et prava quidem se opere exhibent, sed *sancta specie* mentiuntur.... ». È qualche cosa di piú che il semplice volto d'uomo delle locuste dell'*Apocalissi:* qui si ha *la faccia d'uom giusto* di Gerione! Ma segue S. Gregorio (45): « .... In medium igitur oris eius intrare, est *calliditatis eius verba penetrare,* ut nequaquam pensetur quid resonant, sed quo intendant. Intrare Adam in medium oris eius noluit, quando intentionem persuasionis illius caute pensare neglexit: divinitatem quippe se per illum accipere credidit, et immortalitatem amisit.... ». Siam dunque alla prima frode di Lucifero serpente tentatore. E noto che Dante sotto la guida di Virgilio, che gliela svela, vede appunto chiaro nella faccia di Gerione. Segue il libro di Iob (v. 5): « .... *Per gyrum dentium eius formido* »; dove è a notarsi che S. Gregorio richiama il luogo dell'*Apocalissi: Potestas equorum in ore:* il che mostra la relazione stabilita fra i due luoghi. La quale si mostra ancor piú nel verso seguente (6): « *Corpus illius quasi scuta fusilia* », a cui S. Tommaso si riferisce, spiegando le *loriche* delle locuste e dove S. Gregorio annota (49): « .... Corpus ergo Leviathan istius, idest omnes iniqui, quia per obstinationem duri sunt, sed per vitam fragiles, scutis fusilibus comparantur. Cum enim verba praedicationis audiunt, nulla correptionis jacula se penetrare permittunt: quia in omni peccato quod faciunt, scutum superbae defensionis opponunt. Nam cum talium quisque de reatu suae iniquitatis arguitur, non mox cogitat quomodo culpam corrigat, sed quid in adjutorio suae defensionis opponat. Nulla igitur veritatis sagitta penetratur; quia verba sanctae correptionis in scuto excipit superbae defensionis.... ». Ecco come questi scudi spiegano

le rotelle di Gerione. Segue il testo: *Compactum squamis se prementibus;* e S. Gregorio (51): « Fertur quia draconis corpus squamis tegitur (è dunque anche un *Dragone!*), ne citius jaculatione penetretur. Ita corpus omne diaboli...., cum de iniquitate sua corripitur, quibus valet tergiversationibus se excusare conatur, et quasi quasdam defensionis squamas objicit, ne transfigi sagitta veritatis possit.... — (53) Sciendum tamen est, quod istae defensionum squamae, quamvis pene omne humanum genus contegant, *hypocritarum* tamen specialiter et *callidorum hominum* mentes premunt.... Correpta itaque *sanctitatis simulatio,* et *malitia occulta* deprehensa, squamas objicit defensionis, et veritatis gladium repellit. Unde bene per Prophetam contra Iudaeam dicitur: *Ibi cubavit lamia....* Per lamiam guippe, hypocritae.... Lamia etenim humanam habere dicitur faciem, sed corpus bestiale.... » Anche questo, mentre ci presenta il *Leviathan* come un dragone, serve a meglio confermar la spiegazione della figura di Gerione. Ancor piú importante è il versetto 13: « *In collo eius morabitur fortitudo* »; dove S. Gregorio annota (XXXIV, 2): « Quid enim collo Leviathan istius, nisi elationis extensio designatur? qua contra Deum se erigens, cum simulatione sanctitatis etiam tumore potestatis extollitur.... In collo ergo Leviathan istius fortitudo demorari dicitur; quia elationi illius etiam subiuncta potentia suffragatur. Nam quidquid tunc superbe extollitur, quidquid callide machinatur, etiam cum virtute potentiae secularis exsequitur. Quod Daniel propheta intuens, ait: *Dolus in manu eius dirigetur.* Dolus quippe in manu eius, est *fraus* in virtute: quia omne quod nequiter vult, hoc ad tempus exsequi etiam fortiter potest. Dolus vero eius dirigi dicitur: quia *fraudis eius malitia* nulla difficultate praepeditur.... ». Questo, come si vede, spiega chiaramente perché Dante parli della groppa e delle spalle di Gerione, come grandi e forti (Che ne conceda i suoi omeri *forti....* Io m'assettai in su quelle *spallacce*). Ma spiega pure le *due branche pilose;* nelle quali, piú che nella forca, si debbono veder le due specie di frode, come intuiva, sebben non esattamente, il Buti (I, 449). Ma questo luogo mostra che quasi certamente, se non in tutti i particolari, in alcuni, come questo ed altri, e nell'idea generale, Dante ebbe presente quest'opera di S. Gregorio nel concepir la figura di Gerione.

Assodato, dunque, che la figura di Gerione trova spiegazione d'essere quella del diavolo fraudolento anche nel mostro presentato doppiamente sotto il nome di *Behemoth* e *Leviathan* nel libro di Job, e che è lo stesso del *dragone* dell'*Apocalissi,* con cui abbiam visto aver relazione evidente il mostro dantesco; vediamo come il Signore ammonisca Giobbe e lo agguerrisca di fronte al *Leviathan.*

Già innanzi, prima che la parola suprema parlasse a Giobbe, costui avea detto (cap. III, v. 8): « *Maledicant ei* (*nox illa,* del vs. preced.), *qui maledicunt diei — Qui parati sunt suscitare Leviathan* »; dove S. Gregorio annota (IV, 41): « Si enim diem, laetitiam delectationis accipimus, recte de hac nocte dicitur: *Maledicant ei qui maledicunt diei:* quia nimirum illi veraciter mala transacta per animadversionem poenitentiae corrigunt, qui jam ad bona fallentia nulla delectatione rapiuntur.... Si autem, ut supra dictum est, suggestionem callidam antiqui hostis accipimus; illi maledicere noctem intelligendi sunt, qui diei maledicunt; quia scilicet illi transactas culpas vere

punlunt, qui maligni seductoris insidias in *ipsa blanda suggestione* deprehendunt. Bene autem subditur: *Qui parati sunt suscitare Leviathan* — (42) Omnes enim, qui ea quae mundi sunt, mente calcant, et ea quae Dei sunt, plena intentione desiderant, Leviathan contra se suscitant, quia eius malitiam instigatione suae conversationis inflammant. Nam qui eius voluntati subiecti sunt, quasi quieto ab illo jure possidentur.... Sed cum uniuscuiusque spiritus ad conditoris sui desiderium recalescit, cum torporem negligentiae deserit, et frigus insensibilitatis pristinae igne sancti amoris accendit: cum libertatis ingenitae meminit, et teneri ab hoste servus erubescit: quia isdem hostis se considerat despici, quia vias Dei videt apprehendi, dolet contra se captum reniti, et mox zelo accenditur, mox ad certamen movetur, mox ad tentationes innumeras contra rebellantem mentem se excitat, atque in omni arte lacerationis instigat, ut tentationum jacula intorquendo confodiat cor, quod dudum quieto iure possidebat... Huic ergo nocti maledicant, qui parati sunt suscitare Leviathan: idest, hi se contra peccatum fortiter judicio districtionis erigant, qui in suis tentationibus excitare antiquum adversarium non formidant.... » Or, Dante non si trova appunto in tal condizione [1]? Egli uscito fuori della selva (vita viziosa) anela al colle luminoso (è uno di quelli, *qui ea quae mundi sunt, mente calcant, et ea quae Dei sunt, plena intentione desiderant*). L'animo suo anela alla salita del colle illuminato dal Sole (*uniuscuiusque spiritus ad conditoris sui desiderium* recalescit), volgendosi affannosamente al tristo passo (*et teneri ab hoste servus erubescit*) ed invoca la liberazione di Virgilio di fronte all'assalto delle fiere. Ma poi consuma l'impresa, che fu nel cominciar cotanto tosta preso dalla viltà *(frigus insensibilitatis)*; la quale, rimproverato da Virgilio, abbandona *(cum torporem negligentiae deserit)*, e, acceso dall'amor di Beatrice si rifà della sua virtute stanca e tanto buon ardire al cor gli corre *(frigus insensibilitatis pristinae igne sancti amoris accendit)* che *con desiderio* si dispone al viaggio *(Spiritus ad conditoris sui desiderium recalescit)*. Non essendo egli buono, ed essendo stato in dominio del nemico *(qui eius voluntati subiecti sunt)* non può salire direttamente il colle, ma deve tenere il viaggio infernale - s'apparecchia a sostener la guerra del cammino e della pietate (*ad certamen movetur)* - nel quale dovrà vincere con l'aiuto della Ragione le opposizioni dei custodi, personificazioni dei peccati, e quindi delle tentazioni diaboliche *(mox ad tentationes innumeras contra rebellantem mentem se excitat.... hi se contra peccatum fortiter judicio districtionis erigant, qui in suis tentationibus excitare antiquum adversarium non formidant:* Cfr. Ogni viltà convien che qui sia morta), e dovrà considerar le pene dolorosamente *(atque in omni arte lacerationis instigat)* per purificarsi e fortificarsi contro i peccati *(ut tentationum jacula intorquendo confodiat cor)* e per riacquistar l'antica libertà. - Libertà vo cercando ecc. (*cum libertatis ingenitae meminit)*. Dante, dunque, maledice alla notte (la notte ch' io passai con tanta pieta), e dopo aver vinte le opposizioni dei demoni (varie personificazioni dei

[1] Mi fo lecito di richiamare l'attenzione dei dantisti su questo incontro con un brano d'un libro così reputato in morale, da esser quasi sempre citato da S. Tommaso nella *Summa*.

peccati[1] e quindi delle tentazioni del diavolo); ora è preparato a suscitare il Leviathan, a vedere cioé la personificazione fraudolenta, e quindi piú bassa del diavolo, ad affrontar, suscitandola dal fondo, ove impera, la figura sotto di cui Lucifero si presentò ai nostri padri per l' antica frode, e sotto di cui lo presentano le Sacre Carte, come il fraudolento per eccellenza. Ma come può far ciò, cioé svelare la frode per vincerla? o come il Signore dice a Giobbe stesso: *Quis revelabit faciem indumenti eius? Et in medium oris eius quis intrabit?* San Tommaso ci avverte che prima della venuta di Cristo, il dragone imperava liberamente su buoni e cattivi, senza esservi mezzo contro di lui; ma dopo la Passione e Resurrezione si ebbe il mezzo di vincerlo; perché Cristo lo legò con la sua Incarnazione, cioé impedí che vincesse i buoni; i quali si valgono della sua Grazia a domare la *fraudolenta malizia* del diavolo. E cita appunto il libro di Job 38 *Quis conclusit ostiis mare?* idest diabolum, scilicet Christus ». Il che ci è confermato da S. Gregorio nel commento al cap. XXXVIII, v 17 di Giobbe, già innanzi riportato. Per questo, dunque, il Signore ammonisce Giobbe (XL, 20): « *An extrahere poteris Leviathan hamo?* »; dove S. Gregorio annota (XXXIII, 27): «.... Leviathan iste hamo captus est; quia in Redemptore nostro dum per satellites suos escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit. Quasi hamus quippe fauces glutientis tenuit, dum in illo et esca carnis patuit, quam devorator appeteret, et divinitas passionis tempore latuit, quae necaret. In hac quippe aquarum abysso, id est in hac immensitate generis humani, ad omnium mortem inhians, vitam pene omnium vorans, huc illucque aperto ore cetus iste ferebatur; sed ad mortem ceti istius hamus in hac aquarum profunditate caliginosa, mira est dispositione suspensus... Ne ergo iste humanis mortibus cetus insidians, quos vellet ultra devoraret; hamus hic raptoris fauces tenuit, et sese mordentem momordit. Incarnationem igitur unigeniti Filii fideli famulo indicans Deus, ait: *An extrahere poteris Leviathan hamo?* Subaudis, ut ego: qui ad raptoris mortem incarnatum unigenitum Filium mitto, in quo dum mortalis caro conspicitur, et immortalitatis potentia non videtur, quasi hamus quidam inde devorantem perimit, unde acumen potentiae quo transfigat, occultat. » Qui evidentemente è la profezia della vittoria di Cristo sul *Dragone,* che si vede nell'*Apocalissi;* poiché il *Dragone* fu vinto, non conoscendo la divinità nell' umanità: tentando di vincer l'uomo, fu preso dal Dio. Quel che segue è d'importanza capitale per noi. Segue il Signore (ibidem): « *Et fune ligabis linguam eius?* » Dove S. Gregorio annota (18): «.... Scriptura enim sacra fune aliquando dimensionum sortes, aliquando peccata, aliquando fidem designare consuevit.... Hoc itaque loco funis nomine sive peccatum, sive fidem nil obstat intelligi. Incarnatus etenim Dominus noster fune Leviathan linguam ligavit, quia in similitudine carnis peccati apparuit, et omnia errorum eius praedicamenta damnavit. Unde Paulo attestante dicitur: *Et de peccato damnavit peccatum.* Fune linguam ligavit; quia

[1] S. LUCA, VIII, 2: « Maria quae vocatur Magdalena, de qua septem daemonia exierant ». S. GREG., *hom. ev.*, 33 « Quid enim per septem daemonia, nisi universa vitia intelliguntur? ».

per similitudinem carnis peccati, ab electorum suorum cordibus cuncta eius fallaciae argumenta destruxit. Ecce enim apparente in carne Domino, Leviathan lingua ligata est; quia eius veritate cognita, illae falsitatis doctrinae tacuerunt.... » E conclude: (20) «... Mira autem misericordia contra hunc pro nobis Dominus vigilat, atque eum et in hoc quod *fraudibus* molitur, expugnat. » Questo luogo non ho bisogno di rilevar di quanta eccezionale importanza sia pel nostro assunto. Poiché è significante, che dopo tanto ragionamento, che mostra in Gerione il Dragone fraudolento, che fu vinto dall' Incarnazione di Cristo, della cui Grazia hanno bisogno i buoni, anch' essi, per vincerlo; veniamo a concludere, con l' autorità d' un libro sacro cosí importante quale è quello di Job, che riferisce la parola stessa del Signore, che il segno di quella Incarnazione è *la fune in somiglianza di carne di peccato*, sotto di cui apparendo il Cristo legò la lingua, distrusse dal cor dei buoni i falsi ragionamenti e le fraudi del *Leviathan*, che è lo stesso del Dragone dell'*Apocalissi*. E con una fune appunto Dante s' impone a Gerione e lo fa salire e obbedire tacito e umiliato, quindi lo vince? Vale la pena di fermarsi un po' su questo punto.

Le parole di S. Paolo, invocate da S. Gregorio e che spiegano questo punto, sono (*Ad Romanos*, VIII, 3): « Nam quod impossibile erat legi in quo infirmabatur per carnen, Deus filium suum mittens *in similitudinem carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum in carne* »; le quali son commentate cosí da S. Tommaso (*Commentaria in Epistolas omnes D. Pauli*): «.... Recte dico, quod lex spiritus vitae in Christo Jesu liberat e peccato: *nam Deus* Pater *Filium suum*, idest proprium, consubstantialem sibi, et coaeternum.... *mittens*, non de novo creans, vel faciens, sed quasi praexistentem misit: Matth. XXI. 37. *Novissime misit ad eos filium suum:* non quidem ut esset ubi non erat, quia, ut dicitur Iohan. I, 10. *in mundo erat*, sed ut esset modo quo non erat in mundo, idest visibiliter per carnem assumptam: unde ibidem sequitur 14. *Verbum caro factum est, et vidimus gloriam eius*. Bar. III. 38. *Post hoc in terris visus est*. Et ideo hic subditur: *In similitudinem carnis peccati:* quod non est sic intelligendum quasi veram carnem non habuerit, sed solum carnis similitudinem quasi phantasticam, sicut Manichaei dicunt: cum ipse Dominus dicat: Luc. ult. 39. *Spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Unde non subdit solum *In similitudinem carnis*, sed *in similitudinem carnis peccati:* non enim habuit carnem peccati, idest cum peccato conceptam, quia caro eius fuit concepta per Spiritum Sanctum, qui tollit peccatum. Matth. I, 20. *Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est*. Unde Psal. XXV, 11 dicit: *Ego in innocentia mea ingressus sum*, scilicet in mundum. Sed habuit similitudinem carnis peccati, idest similem carni peccatrici in hoc quod erat passibilis: nam caro hominis ante peccatum, passioni subiecta non erat. Heb. II, 17. *Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret*. Subdit autem duplicem effectum incarnationis: quorum primus est remotio peccati, quam ponit dicens: *De peccato damnavit peccatum in carne:* quod quidem potest legi: *De peccato*, idest pro peccato commisso in carne Christi, diabolo instigante, ab occisoribus eius, *damnavit*, idest destruxit, peccatum: quia cum diabolus innocentem, in quo nihil juris habebat, attentavit morti tradere, justum fuit

ut potestatem amitteret.... Sed *melius est* ut dicatur : *Damnavit peccatum in carne*, idest debilitavit fomitem peccati in carne nostra, *de peccato*, idest ex virtute passionis suae, et mortis ; quae dicitur peccatum propter similitudinem peccati, ut dictum est ... ». E questo è il vero senso, che corrisponde a quello di S. Gregorio - «.... Hoc aliter fieri non poterat quam per Christum ; et ideo praemisit, quod scilicet damnare potest peccatum in carne, et implere justificationem, *quod erat impossibile legi* Moysi. Hebr. VII, 19. *Nihil ad perfectum adduxit lex*. Et hoc quidem erat legi impossibile, non propter defectum legis, *sed in quo,* idest in quantum *infirmabatur per carnem,* idest propter infirmitatem carnis, quae erat in homine ex corruptione fomitis, ex qua proveniebat quod, et jam lege data, *homo a concupiscientia vincebatur.* Matth. XXVI. 41. *Spiritus quidem promptus est*, *caro autem infirma* : et supra. VI. 19. Humanum dico propter infirmitatem carnis vestrae. Et ex hoc patet quod necesse fuit Christum incarnari ».

La fune è dunque il segno dell'Incarnazione ; per la quale Cristo, assumendo carne in similitudine di carne di peccato, distrusse il peccato, e, come dice S. Gregorio, legò la lingua al *Leviathan*. Cosí fu espugnata la frode del *Leviathan* e così fu legato il *Dragone* nell' abisso, cioè fu distrutta la sua potestà fraudolenta, perché nocesse ai cattivi, non ai buoni. Veramente anche ai buoni può nuocere fraudolentemente; ma contro la frode del *Dragone* e del *Leviathan,* come chiaramente dicono S. Gregorio e S. Tommaso, il Signore lasciò l'arma della sua Incarnazione, con la quale Egli già li vinse. Ciò che era impossibile alla legge, fu possibile dopo la Incarnazione di Cristo, che venuto in similitudine di carne di peccato, vinse il diavolo e ne distrusse la potenza. Quest' arma lasciò ai buoni contro la frode del *Dragone* e del *Leviathan,* pur dopo la sua Passione e Resurrezione, « quia (dice S. Tommaso) in Passione et Resurrectione data fuit carnaliter virtus ad sustinendum : item etsi Passio et Resurrectio transierunt tempore, manent tamen effectu et virtute ». In effetto e in virtú dell' Incarnazione, dunque, l' uomo buono vince la frode del Dragone ; e, per rappresentarlo nella maniera concreta del *libro di Job, lega con la fune la lingua del Leviathan*, con la fune, che è il segno dell'Incarnazione, indicando essa la carne, che assunse Cristo. Or non è significante, che dopo tante concordanze fra la rappresentazione dantesca e l'*Apocalissi* e il *libro di Job*, si abbia anche questa, che la figura di Gerione (corrispondente al *Dragone* e per esso al *Leviathan*), sia obbligata a salire e tacita ad obbedire senza nessun minimo tentativo di protesta o di frode, per mezzo d'una fune gettata dalla Ragione *illuminata* dalla Grazia ? E come in Giobbe la presa del *Leviathan* è rappre sentata come la pesca d' un enorme mostro acquatico, del *cetus* immane, che S. Gregorio ci mostra come notante sull' abisso delle acque umane ; cosí non è forse casuale l' incontro che Dante rappresenta la salita di Gerione come dal fondo del mare, pigliando similitudine dal palombaro e dal bevero, e rappresenti anche la discesa come notando. Ed è cosí vivace la rappresentazione, dirò cosí, acquatica, dantesca, che, come abbiam visto, qualche autorevole commentatore antico (basti il Boccaccio !) crede addirittura Gerione nuotante nel fiume ! Cosí si spiega l' importanza della corda su Gerione, e la sicurezza con cui Virgilio l' attende e gli comanda d' arrivare a proda ; e

l' obbedienza di esso, che attende gli si diano altri ordini. E ciò senza fiatare o protestare, benché minimamente; anzi mostrando in tutto d' esser sottomesso ai voleri dei due poeti. È, dunque, la volontà divina manifestata a lui. Come ai diavoli è stato bisogno del Messo a rammentar loro la sconfitta avuta, cosí qui, a far sorgere dal profondo dell' abisso la frode, ma insiememente a domarne ogni tentativo di offesa, a renderla umile e sottomessa, qui, di fronte alla piú grave manifestazione demoniaca, con la quale il diavolo tutto il mondo appuzza, cioé tenta fin dall' origine dei nostri padri, e sotto la quale lo vedono le sacre carte ingannare fraudolentemente gli uomini; è necessario manifestare la volontà divina del viaggio, ma manifestarla in modo decisivo; e cioè la Grazia di Cristo, di cui l' uomo buono è dotato per la Redenzione. E tutto ciò poteva esser rivelato da un segno, che indicasse la vittoria del Cristo sul *Dragone* e sul *Leviathan*. La quale essendo, direi quasi, materializzata in un'azione comune dal *libro di Job*, nella presa del Leviathan con la fune; è necessario concludere che Dante non poteva altrimenti far sorgere e umiliare Gerione (il *Dragone*, il *Leviathan*) se non per mezzo della corda. La quale dovea indicare alla frode, che l'uomo vivente, il quale la gittava per mezzo della Ragione, era dotato della Grazia della Redenzione, per la quale egli fu vinto altra volta e deve sempre esser vinto dagli uomini, che sono aiutati da essa. Ma si domanderà: Posto che la corda abbia tal significato, come accordarlo col significato, che ha avuto finora del cingolo di purità? Rispondo che si spiega egualmente con lo stesso dogma della Grazia. Poiché dice San Tommaso: Ciò, che fece Cristo, non era possibile all' antica legge, per la infermità della carne, la quale era nell' uomo per corruzione del fomite, da cui derivava che l' *uomo era vinto dalla Concupiscenza*. Cristo venne; e assunta carne in similitudine di carne di peccato, debilitò il fomite del peccato nella carne nostra, per virtú della sua Passione e Resurrezione. Ora è chiaro che la sua innocenza purissima reintegrò la carne.[1] E noi abbiam visto che il segno della sua Incarnazione è la *fune* del *libro di Job*. Sicchè Dante, cinto il cordone di purità, cercò mantenere nel suo corpo il freno della concupiscenza, frenare il fomite del peccato della carne: ciò che fu possibile solo in virtú della Incarnazione di Cristo. Infatti, solo con quel cinto, non poté prender la lonza, come pensava; ma, aiutato dalla Grazia, scende a contemplare i peccati di concupiscenza, fino a scuoterne il fomite dal suo corpo: ciò, ripeto, che fu possibile solo per mezzo della Incarnazione e della Grazia data per essa ai buoni. Ottenuto ciò interamente,[2] e cioé rifatta (come dice S. Paolo) la carne nella *simplicitate quae est in Christo*, quando si trova innanzi alla Frode, quella fune gli è superflua si; ma es-

[1] Cfr. S. Paolo, 2 *Cor.*, XI, 3: « Timeo.... ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a *simplicitate quae est in Christo*.

[2] In tal modo è realizzata la speranza, che Dante avea di fronte alla lonza. E si noti qui la somiglianza dei termini: Dante pensava di *prender* la lonza, cioè *legarla* (come spiega il Buti); cosí pure nell'*Apocalissi* l'angelo « ....apprehendit draconem ....et ligavit ». E cosí pure la corda fe' di Gerione.

sendo ormai (per avere scosso il fomite corrotto della debole carne) divenuta il segno della Grazia della Redenzione, per la quale l'uomo è forte a vincer la frode del Nemico; la Ragione si serve di essa appunto, perché Gerione in quel cinto di purità (che è giunto a scuotere il fomite della lussuria, attraverso i cerchi infernali, e questo non per altro, se non per aiuto della Grazia) veda l'effetto della Incarnazione, che reintegrò la natura umana, l'aiuto certo per quell'uomo della Grazia, da cui deve esser vinto, come fu vinto dalla Incarnazione di Cristo. E forse Virgilio, avviluppando la corda, volle indicare il viluppo, onde lo stesso Dragone fu ingannato, credendo di vincere il Cristo uomo, e il nodo, onde il *Leviathan* ebbe legata la lingua.

La corda, insomma, non solo vale essa stessa le parole, che in segno della Grazia, Virgilio dice ai custodi infernali (*Vuolsi così colà* ecc.); ma, nello stesso tempo, n'è la prova evidente, contro cui è inutile cozzare. Non è, dunque, la corda il simbolo di una precisa virtú qualsiasi, che valga a conquistar la frode; ma qualche cosa di piú alto: per l'uomo, che la gitta, è il segno della Grazia di Cristo, per aiuto della quale vinse la concupiscenza della carne ed è armato a vincere il dragone; e per Gerione è il ricordo della Incarnazione, che reintegrò la carne, e dalla quale ei fu vinto e legato e per effetto della quale egli è vinto dagli uomini buoni, che sono in possesso della Grazia.

V.

Rauniamo ora *le fronde sparte* del troppo lungo ragionamento, affinché non sembri che Dante, a concepir la sua idea, abbia percorsa la via lunga, che, per scoprirla, abbiam noi percorsa. Ci apre l'adito il brano già citato di S. Gregorio (IV, 41) a commento d'un passo del *Iob*. Dante, sul finir dell'adolescenza, privo di Beatrice, che lo sorreggeva con gli occhi giovanetti (*Purg.* XXX, 121), entra nella selva erronea della vita (*Conv.* IV, 24), dove passa la notte con tanta pièta. All'alba, cioè quando il lume divino comincia a penetrar nei bassi fondi della coscienza, (Pietro, *Comm.*, 23), egli s'avvede di trovarsi in quel luogo, e n'esce affannato, maledicendo alla notte passata nella selva, cioè soggetto alla volontà del diavolo, servo di lui; e anelando alla primitiva ingenita libertà, alla vista del colle illuminato pienamente dal Sole, che è Dio, egli disprezza le cose del mondo e anela al desiderio del suo fattore. Ed ecco, quasi al cominciar della salita, apparirgli la *lonza*, la concupiscenza della carne, a impedirgli il cammino e a ricacciarlo nella selva. In questo momento egli ricorda che bisogna premunirsi contro gli assalti del nemico, che prima si vale della debolezza della carne, per assalir l'uomo. E come il Signore grida a Giobbe: « Cingiti i lombi se vuoi seguir la mia via, » egli si cinge del cingolo di castità, pensandosi con esso di prender la lonza. Ma a questo non sarebbe bastato, tanto che fu per ritornar piú volte; perché egli, uscito allora allora dalla selva, dalla cattività del diavolo, si trovava nella con-

dizione di coloro che, come quelli prima della venuta del Cristo, perché cattivi, erano privi della Grazia contro la concupiscenza domatrice della debole carne. E, giusta il detto di S. Pietro: «.... Succincti lumbos.... perfecte sperate in eam quae offertur vobis gratiam.... », nella Grazia egli sperava contro la lonza; quando l'assalí il leone, e poi la lupa. Egli quindi sta per ritornar nella selva della vita, quando gli appare Virgilio, la Ragione umana, mandata dalla Rivelazione, illuminata dalla Grazia (Lucia). Dante è dunque fatto degno della Grazia, come sperava. Ma perché non semplicemente buono, non può salire al colle, vincendo gli assalti delle fiere direttamente; ma deve tenere altro viaggio: cioè deve, maledicendo alla notte, dolendosi dello stato di servitú diabolica, procedere alla reintegrazione; e guidato dalla Ragione illuminata dalla Grazia, muovere alla guerra del cammino, cioè vincere le opposizioni dei diavoli, personificazioni dei peccati, vincerli fortemente e scoprirli per vederne le gravi conseguenze (ancorché con molta pièta), per fortificare il cuore contro di essi (S. Gregorio). E cosí, divenuto degno della Grazia divina, muove al certame, ad eccitare le varie personificazioni dell' antico avversario, cioè a fronteggiare i vari assalti di esso, per mezzo dei peccati, alla natura umana. E cosí si realizza pure la sua speranza nel cingolo, che avea cinto; perché, accompagnato dalla Ragione illuminata dalla Grazia, vince gli assalti delle manifestazioni della Concupiscenza della carne, fino alla piú bassa conseguenza di essa, la sodomia. Passato il qual peccato, egli ha scosso dalla sua carne il fomite corrotto della concupiscenza, che è la forza piú valida del demonio a vincer l'uomo; ha purificata la sua volontà; e quel cingolo gli è divenuto ormai superfluo. E Virgilio gli comanda di toglierselo interamente, perché è ormai debilitato il peccato della concupiscenza, e quel cingolo, ora divenuto superfluo, è il segno della Grazia, che Gesú Cristo donò agli uomini per effetto dell' Incarnazione. Perché, venendo nel mondo, assumendo carne in similitudine di carne di peccato, Egli redense l'uomo dalla debolezza, in cui stava prima della sua venuta, quando pel fomite corrotto la carne era vinta dalla concupiscenza. E segno di ciò diventa appunto quella corda; perché scosso quel fomite, Dante ha ottenuto perfettamente la Grazia; è fornito dell' arma lasciata appunto da Cristo contro la frode del Dragone e del Leviathan; che vinto dal Cristo e relegato nell' abisso non può nuocere ai buoni se non fraudolentemente. A questo punto, trascorso quasi tutto l'*Inferno*, dopo vinte tante manifestazioni del diavolo, ora siamo sull' orlo del piú profondo inferno, del vero abisso, ove si nasconde la frode, Gerione, e dove fu relegato appunto il Dragone. E Gerione abbiam dimostrato essere il Dragone, che primo usò la fraudolenza verso i primi genitori, che come tale è presentato dalle sacre carte, o col nome di *Behemoth*, o di *Leviathan*, o col proprio di *Dragone*, perché è il diavolo fraudolento. Le sue forme sono prese da quelle appunto, che presentano una tale diretta manifestazione del diavolo sul mondo: faccia d' uomo, come il re delle locuste: corpo di serpente, come il Dragone infernale; coda di scorpione, come l'*Angelo dell' abisso* e il *Leviathan;* branche come il *Leviathan* e che sono le due specie di frode; corpo dipinto di nodi e di rotelle, come

quello dell'*Angelo dell' abisso* e del *Leviathan;* e come questo ha sua fortezza nelle spalle grandi e forti. Questo Dragone, il fraudolento per essenza, Dio dice a Giobbe chė egli non può estrarre dall'abisso, nè può legarne con la fune la lingua, cioè impedirne la frode della falsità: ciò era impossibile all' antica legge; perché era riserbato a Cristo. Il quale, venuto in similitudine di carne di peccato, distrusse il peccato nella carne, legò con la fune la lingua del Leviathan, lo relegò nell' abisso, impedendogli di nuocere ai buoni, ai quali lasciò l'arma della Grazia della sua Redenzione. È evidente che quello, che non era concesso a Giobbe, cioè di suscitare il Leviathan dall'abisso, aprirne le porte del volto, cioè smascherarne la frode, svelarne le intenzioni fraudolente e legarne con la fune della carne purificata la lingua, impedendogli cosí il primo passo della frode, che è con la lingua; è permesso ora a Dante, perché venuto dopo la Redenzione. Egli si trova sull' orlo del vero abisso infernale, dove si nasconde la verace ed intera manifestazione del diavolo, sotto la quale si presenta, nelle sacre carte, sul mondo ed è vinto e legato da Cristo proprio nell'abisso. È, dunque, Dante al piú grave passo del suo viaggio infernale, perché sta per suscitare il dragone, che si nasconde nell' abisso, dove fu gittato da Cristo; e sta per svelarlo, vincerlo e servirsene per veder le gravi conseguenze del suo peccato. Egli può far ciò; e lo può fare ora, che, debilitato il fomite della concupiscenza della carne, tanto che è reso superfluo il cingolo di purità a frenarlo, egli si trova interamente in possesso della Grazia lasciata dall'Incarnazione di Cristo. È evidente ancora che per fa ciò nessun mezzo migliore che gittar a Gerione quella corda, che come cinto di castità è divenuta superflua, ma per ciò appunto è divenuta il segno della Grazia, di cui Dante è dotato. Quando Gerione vede quel segno, intende che colui che viene v o a traversar la morta gente è uno dotato dell'arma piú forte contro di lui e alla quale è inutile resistere, cioè della Grazia della Redenzione, dalla quale ei fu vinto e legato nell'abisso e si ebbe legata la lingua dalla fune appunto; come prenunziava il Signore a Giobbe. Cosí egli è costretto, mal suo grado, ad obbedire, non solo, ma a chiuder la bocca, poiché la sua lingua fu legata dalla fune dell'Incarnazione ed ora è legata dal segno della Grazia, che fu effetto della Redenzione di Cristo, che volle in tal modo premunire i buoni contro la frode del Dragone. Quindi Virgilio è cosí sicuro che salirà; e quando lo vede, ne svela interamente la sozza figura a Dante e gli comanda di venire a proda. E Gerione viene umile, docile e silenzioso; e si pone in attitudine sí di fraudolento, come il Dragone di fronte alla Donna dell'*Apocalissi,* ma impotente ormai a muovere la frode, cominciando dalla lingua. Ecco, dunque, vinto e domato il Dragone per mezzo della Grazia. Quindi la corda non è un simbolo dirètto contro Gerione, se non in questo che, essendo esso la piú diretta manifestazione del Dragone, nella qual forma apparve sul mondo ad assalire gli uomini e il Cristo; contro di lui sta benissimo l'uso del segno della Grazia, da cui egli fu vinto. Ma la corda cosí non è un mezzo differente da quello usato a vincere gli altri custodi, se non in quanto essa è il segno concreto e la prova incontrastabile (come allora bisognava) di quella espressione usata sempre da Virgilio a frenar l' ira dei demoni

(*Vuolsi così colà*, ecc.[1]). Ora, mentre Dante va a prendere intera cognizione del cerchio VII,[2] Virgilio, la Ragione, va a parlare a Gerione, che loro *conceda i suoi omeri forti*. E lo può far con fiducia (a differenza di quel che gli accadde innanzi le porte di Dite, prima della venuta del Messo, segno anche della Grazia), perché ormai il Dragone è legato e vinto. Solo quando salgono su di esso, cioè si danno interamente in suo possesso (perché esso solo li può menar nell'abisso, a contemplar le conseguenze del suo peccato) Virgilio si pone fra Dante e la coda, perché questa non possa far male; perché, come spiega Benvenuto Rambaldi, il sapiente avvisa di star sempre in guardia contro la frode, che mena i suoi colpi a tradimento profittando di qualche momento di debolezza. E non contento lo abbraccia durante la discesa, perché l'uomo deve star sempre stretto alla Ragione, nel darsi a lottar con la frode.

Atrani *(Costiera d'Amalfi)*, settembre 1899.

ENRICO PROTO.

[1] Forse non fu estraneo alla concezione dantesca il ricordo dell'*aureus ramus*, che Enea può strappare, *si fata vocant*, e col quale si apre la via dell'Inferno e dell'uscita da esso (*Aen.*, VI, 136 e segg.)

[2] Perché Virgilio aspetta che Dante veda Gerione, prima di mandarlo a contemplar gli usurai? Io credo per questo: che siccome l'usura ha in sé anche della frode, fu mestieri di svelar prima questa, per contemplar le conseguenze di quella.